موسوعہ فقہیہ

اردو ترجمہ

جلد - ۱۸

حقد ـــــ حیوان

مجمع الفقہ الإسلامی الہند

اردو ترجمہ

اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا)

F-161، جوگابائی، پوسٹ بکس 9746، جامعہ نگر، نئی دہلی -110025

فون: 91-11-26981779

Website: http/www.ifa-india.org

Email: fiqhacademy@gmail.com

موسوعہ فقہیہ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُوْنَ لِيَنْفِرُوْا كَافَّةً فَلَوْلاَ نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوْا فِي الدِّيْنِ وَلِيُنْذِرُوْا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوْا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُوْنَ﴾

(سورۂ توبہ/ ۱۲۲)

''اور مومنوں کو نہ چاہئے کہ (آئندہ) سب کے سب نکل کھڑے ہوں، یہ کیوں نہ ہو کہ ہر گروہ میں سے ایک حصہ نکل کھڑا ہوا کرے، تا کہ (یہ باقی لوگ) دین کی سمجھ بوجھ حاصل کرتے رہیں اور تا کہ یہ اپنی قوم والوں کو جب وہ ان کے پاس واپس آجائیں ڈراتے رہیں، عجب کیا کہ وہ محتاط رہیں!''۔

''من يرد الله به خيرًا
يفقهه في الدين''

(بخاری ومسلم)

''اللہ تعالیٰ جس کے ساتھ خیر کا ارادہ کرتا ہے
اسے دین کی سمجھ عطا فرما دیتا ہے''۔

فہرست موسوعہ فقہیہ
جلد - ۱۸

صفحہ	عنوان	فقرہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲-۴	متعلقہ الفاظ: جعل، حباء، رشوت	۱۳۴
	اجمالی حکم	۱۳۴
	حلول	۱۳۵
	دیکھئے: اَجل	
	حلیف	۱۳۵
	دیکھئے: حلف	
۱-۱۲	**حلی**	۱۳۵-۱۴۲
۱	تعریف	۱۳۵
۲	متعلقہ الفاظ: زینت	۱۳۵
	حلی سے متعلق احکام	۱۳۵
۳	الف۔مردوں کے لئے سونے کا زیور	۱۳۵
۵	ب۔مردوں کے لئے چاندی کا زیور	۱۳۶
۶	عورتوں کے لئے سونے چاندی کا زیور	۱۳۷
۷	اس چیز کا حکم جس پر سونے چاندی کا پانی چڑھایا گیا ہو	۱۳۸
۸	سونے چاندی کے علاوہ کے زیورات	۱۳۸
۹	زیورات کی زکاۃ	۱۳۹
۱۰	زیورات کے ٹوٹنے کا حکم	۱۴۱
۱۱	زیورات کرایہ پر دینا	۱۴۱
۱۲	زیورات وقف کرنا	۱۴۲
۱-۱۲	**حمی**	۱۴۲-۱۴۷
۱	تعریف	۱۴۲
۲-۵	متعلقہ الفاظ: احیاء موات، اقطاع، ارفاق، ارصاد	۱۴۳
۶	شرعی حکم	۱۴۳
۷	حمی کی شرائط	۱۴۵

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۹	الف۔ جمعہ کے دونوں خطبوں میں حمد	۱۶۱
۲۰	ب۔عیدین کے دونوں خطبوں میں حمد	۱۶۲
۲۱	ج۔استسقاء کے دونوں خطبوں میں حمد	۱۶۲
۲۲	د۔گہن کے دو خطبوں میں حمد	۱۶۲
۲۳	ھ۔نکاح کے خطبوں میں حمد	۱۶۲
۲۴	و۔حج کے خطبوں میں حمد	۱۶۳
۲۵	ہشتم: دعا کے شروع وختم میں حمد	۱۶۳
۲۶	نہم: کسی نعمت کے ملنے یا کسی مصیبت کے دور ہونے پر حمد	۱۶۳
۲۷	دہم: چھینکنے کے بعد حمد	۱۶۴
۲۸	یازدہم: صبح وشام حمد	۱۶۴
۲۹	دوازدہم: بچہ کی موت پر حمد کرنا	۱۶۵
۳۰	سیزدہم: کسی پسندیدہ یا ناپسندیدہ چیز کے دیکھنے پر حمد	۱۶۶
۳۱	چہاردہم: بازار میں جانے پر حمد کرنا	۱۶۶
۳۲	پانزدہم: آئینہ دیکھنے پر حمد کرنا	۱۶۶
۳۳	شانزدہم: جانور وغیرہ پر سوار ہوتے وقت حمد کرنا	۱۶۷
۳۴	ہفدہم: کھانے پینے، نیا لباس پہننے، مجلس سے اٹھنے، بیت الخلاء سے نکلنے، سوکر اٹھنے، بستر پر جانے اور اپنی یا دوسرے کی حالت پوچھے جانے کے وقت حمد کرنا	۱۶۷
۳۵	ہژدہم: حمد کی فضیلت اور اس کے افضل الفاظ	۱۶۸
	حمدلہ	۱۶۹
	دیکھئے: حمد	
۱-۲۷	**حمل**	۱۷۰-۱۸۱
۱	تعریف	۱۷۰
۲-۳	متعلقہ الفاظ: حبل، جنین	۱۷۰
۴	حمل کے احکام	۱۷۰

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

صفحہ	عنوان	فقرہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ
۳	حوقلہ کا معنی	۲۷۶
۴	حوقلہ کے احکام	۲۷۶
۴	الف۔اذان سنتے وقت	۲۷۶
۵	ب۔نماز میں حوقلہ	۲۷۷
۶	حوقلہ کے ذکر کے مقامات	۲۷۸
۱-۸	حول	۲۷۹-۲۸۴
۱	تعریف	۲۷۹
۲	حول سے متعلق شرعی احکام	۲۷۹
۲	الف۔زکاۃ میں حول	۲۷۹
۳	سال کی ابتداء	۲۸۰
۴	حولان حول کے حکم کے ختم ہونے کا سبب	۲۸۱
۵	دوران سال مال زکاۃ کا مال زکاۃ سے تبادلہ کرنا	۲۸۲
۶	دوران سال چرنے والے چوپائے کا چارہ	۲۸۳
۷	مدت رضاعت میں حول	۲۸۳
۸	حرمت میں مؤثر رضاعت میں دوسال کی شرط لگانا	۲۸۴
۱-۷	حَوَل	۲۸۵-۲۸۶
۱	تعریف	۲۸۵
۲-۴	متعلقہ الفاظ: عور، عشی، ظفر	۲۸۵
۵	حول سے متعلق احکام	۲۸۵
۵	الف۔حول کی وجہ سے فسخ نکاح	۲۸۵
۶	ب۔حولاء (بھینگے جانور) کی قربانی	۲۸۶
۷	ج۔بھینگا بنادینے کا تاوان	۲۸۶
۱-۷	حیاء	۲۸۷-۲۹۱
۱	تعریف	۲۸۷

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

☆☆☆

موسوعہ فقہیہ

شائع کردہ

وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

حقد

تعریف:

۱-حقد کا معنی: کینہ رکھنا، بغض کو اندر اندر پالنا، دل میں دشمنی رکھنا، اور موقع کے انتظار میں رہنا، یا عداوت کی وجہ سے یا طلب انتقام لینے کے لئے دل میں لوگوں سے بدگمانی رکھنا ہے۔

اور اس کی حقیقت یہ ہے کہ جب انسان مجبور ہو کر غصہ کو ضبط کر لیتا ہے اور اس کی فوری تسکین کا سامان نہیں پاتا تو غصہ اندر کی طرف لوٹ جاتا ہے اور اندر ہی اندر گھر کر لیتا ہے پھر یہی کینہ بن جاتا ہے[۱]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-حسد:

۲-حسد کینہ کا ایک نتیجہ ہے، لغت میں اس کا معنی ہے: حاسد کا محسود کی نعمت ختم ہونے یا چھن جانے کی تمنا کرنا۔

اس کا اصطلاحی معنی بھی یہی ہے، ابن جزی نے کہا ہے: اس کا معنی بندوں پر خدا کی نعمتوں سے دل کا رنجیدہ ہونا اور صاحب نعمت سے اس کے ختم ہونے کی تمنا کرنا ہے۔ اگر انسان اپنے لئے بھی اسی جیسی نعمت کی تمنا کرے اور دوسروں سے اس کے ختم ہونے کی تمنا نہ کرے تو یہ غبطہ (رشک) ہے جو جائز ہے[۱]۔

ب-غضب:

۳-غضب رضا کی ضد ہے، غصہ یہ درحقیقت اس تغیر کا نام ہے جو دل کا خون جوش مارنے پر پیدا ہوتا ہے، تاکہ اس سے دل کو کچھ سکون حاصل ہو، اور اس سے کینہ پیدا ہوتا ہے، اس لئے غصہ کو جب انسان پی جاتا ہے اور اس کی فوری تسکین نہیں ہو پاتی تو وہ اندر کی طرف لوٹ جاتا ہے اور اسی میں گھر کر لیتا ہے اور کینہ بن جاتا ہے[۲]۔

شرعی حکم:

۴-کینہ کا حکم اس کے اسباب کے لحاظ سے الگ الگ ہے، اگر کینہ ناحق محض حسد وجلن کی وجہ سے ہو تو شرعاً مذموم ہے، اس لئے کہ اس سے بغض وعداوت کی آگ بھڑکتی ہے، اور بے قصور لوگوں کو نقصان پہنچانے کا داعیہ پیدا ہوتا ہے۔

شریعت میں اس کی مذمت کی گئی ہے، قرآن مجید میں ان منافقین کی مذمت کرتے ہوئے جن کو مسلمانوں کی باہمی محبت والفت اور وحدت کلمہ کی بنیاد پر ان کی اجتماعیت ناگوار لگتی تھی، جس کی وجہ سے ان کے دشمن ان کا مقابلہ کرنے سے عاجز رہے، کہا گیا: "وَإِذَا لَقُوكُمْ قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا عَضُّوا عَلَيْكُمُ الْأَنَامِلَ مِنَ الْغَيْظِ"[۳] (اور یہ جب تم سے ملتے ہیں تو کہہ دیتے ہیں کہ ہم ایمان لے آئے اور جب الگ ہوتے ہیں تو تم پر (شدت) غیظ سے انگلیاں کاٹ کاٹ کر کھاتے ہیں)، اس آیت میں اللہ نے ذکر کیا ہے

---

(۱) دیکھئے: الصحاح، القاموس، اللسان، المصباح مادہ: "حقد"، التعریفات للجرجانی ر۱۲۱ طبع العربی، الکلیات ۲ر۲۶۶ طبع دمشق، الشرح الصغیر ۴ر۷۴۳ طبع المعارف۔

(۱) القوانین الفقہیہ رص ۲۸۶۔

(۲) الصحاح، المصباح مادہ: "غضب"، التعریفات للجرجانی رص ۲۰۹ طبع العربی، إحیاء علوم الدین للغزالی ۳ر۱۷۷ طبع الحلبی۔

(۳) سورۂ آل عمران ر۱۱۹۔

کہ یہ منافقین مسلمانوں سے ملاقات کے وقت ایمان ظاہر کرتے ہیں، لیکن جب آپس میں ملتے ہیں تو بغض وکینہ کی وجہ سے اپنی انگلیاں کاٹتے ہیں، کیونکہ وہ مسلمانوں کی محبت والفت، وحدت واجتماعیت اور اللہ کی نصرت کا مشاہدہ کرتے ہیں، جن کی وجہ سے ان کے دشمنوں کے لئے اپنے غیظ وغضب اور جذبہ انتقام کی تسکین کی کوئی صورت نہیں بن پاتی اور وہ مسلمانوں کی ظاہری مدارات پر مجبور ہوتے ہیں، انگلیاں کاٹنا عاجز، حسرت زدہ اور پشیماں شخص کی عادت ہوتی ہے [۱]۔

نیز نبی کریم ﷺ نے کینہ کی مذمت فرمائی ہے اور مومن میں اس کے ہونے کی نفی فرمائی ہے، چنانچہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: **"المؤمن ليس بحقود"** [۲] (مومن کینہ پرور نہیں ہوسکتا)، اس کے علاوہ کینہ کی مذمت اور اس سے بچنے کے سلسلہ میں جو احادیث مروی ہیں، ان میں حضرت ابن عباسؓ کی یہ حدیث ہے، وہ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: **"ثلاث من لم يكن فيه واحدة منهن فإن الله يغفر له ماسوى ذلك لمن يشاء من مات لا يشرك بالله شيئًا، ولم يكن ساحراً يتبع السحرة، ولم يحقد على أخيه"** [۳] (جس شخص میں تین باتوں میں سے کوئی ایک بات بھی نہ ہو، اللہ تعالیٰ جس کو چاہے گا اس کے علاوہ بخش دے گا: جس شخص کی موت اس حالت میں ہو کہ وہ اللہ کے ساتھ کسی کو شریک نہ کرے، اور نہ جادوگروں کے پیچھے پھرنے والا جادوگر ہو، اور نہ اپنے بھائی سے کینہ رکھے)، حضرت عائشہؓ سے مروی ہے، وہ فرماتی ہیں: **"قام رسول الله ﷺ من الليل فصلى فأطال السجود حتى ظننت أنه قد قبض فلما رأيت ذلك قمت حتى حركت إبهامه فتحرك فرجع فلما رفع رأسه من السجود وفرغ من صلاته قال: يا عائشة -أو يا حميراء- أظننت أن النبي ﷺ قد خاس بك؟ قلت: لا والله يا رسول الله، ولكني ظننت أنك قبضت لطول سجودك فقال: أتدرين أي ليلة هذه؟ قلت: الله ورسوله أعلم . قال: هذه ليلة النصف من شعبان، إن الله عزوجل يطلع على عباده في ليلة النصف من شعبان فيغفر للمستغفرين، ويرحم المسترحمين ويؤخر أهل الحقد كما هم"** [۱] (رسول اللہ ﷺ رات میں اٹھے اور نماز میں مشغول ہوگئے، آپ نے کافی لمبا سجدہ کیا، یہاں تک کہ مجھے گمان ہوا کہ آپ وفات پا گئے، یہ دیکھ کر میں اٹھ بیٹھی اور آپ ﷺ کے انگوٹھے کو حرکت دی تو اس میں حرکت ہوئی اور پھر دوبارہ حرکت ہوئی، اس کے بعد جب آپ سجدہ سے اٹھے اور نماز سے فارغ ہوئے تو فرمایا: اے عائشہ (یا فرمایا اے حمیراء) کیا تمہیں گمان ہوا تھا کہ نبی ﷺ نے تمہارے ساتھ بے وفائی کی؟ میں نے عرض کیا: نہیں، اللہ کی قسم اے اللہ کے رسول! بلکہ مجھے آپ کا طویل سجدہ

(۱) القوانین الفقہیہ رص ۲۸۶، إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين ۸/ ۳۸،۳۷ طبع الفکر، روح المعانی ۴/ ۳۹ طبع المنیریہ، تفسیر القرطبی ۴/ ۱۸۲ طبع المصریہ۔

(۲) حدیث: "المؤمن ليس بحقود" کو امام غزالی نے الاحیاء (شرح الزبیدی ۸/ ۵۸ طبع المیمنیہ) میں ذکر کیا ہے، اور عراقی کہتے ہیں کہ مجھے اس کی کوئی مرفوع اصل نہیں ملی، البتہ حضرت فضیل بن عیاض کا یہ قول ضرور ہے کہ "المؤمن يغبط ولا يحسد" (مومن رشک کرسکتا ہے، حسد نہیں)۔

(۳) حدیث: "ثلاث من لم يكن فيه واحدة......" کی روایت طبرانی نے الکبیر (۱۲/ ۲۴۴ طبع وزارة الاوقاف العراقیہ) میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے کی ہے، ہیثمی نے اس کو المجمع (۱/ ۱۰۴ طبع القدسی) میں ذکر کیا ہے، اور اس کو طبرانی کی المعجم الکبیر اور المعجم الاوسط کی طرف منسوب کیا ہے، اور کہا: اس میں ایک راوی لیث بن ابی سلیم ہیں، یعنی وہ ضعیف ہیں۔

(۱) حدیث عائشہ: "قام رسول الله ﷺ من الليل ......" کو منذری نے الترغیب والترہیب (۵/ ۱۲۶ طبع السعادہ) میں ذکر کیا ہے، اور اس کو بیہقی کی "شعب الایمان" کی طرف منسوب کیا ہے، اور ان ہی کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ یہ روایت "مرسل جید" ہے، یعنی اس میں انقطاع ہے۔

دیکھ کر یہ گمان ہوا کہ شاید آپ وفات پاگئے، پھر حضور ﷺ نے دریافت فرمایا: جانتی ہو یہ کون سی رات ہے؟ میں نے عرض کیا: اللہ اور اس کے رسول زیادہ جانتے ہیں، آپ ﷺ نے فرمایا: یہ شعبان کی پندرہویں رات ہے، اس رات میں اللہ اپنے بندوں کی طرف متوجہ ہوتا ہے اور مغفرت چاہنے والوں کی مغفرت کرتا ہے اور رحم کے خواستگاروں پر رحم فرماتا ہے، لیکن کینہ والوں کو جیسے وہ ہیں ویسے ہی چھوڑ دیتا ہے)۔

۵- نیز مناوی کے بیان کے مطابق کینہ کی بیماری میں زیادہ تر مناظرہ کرنے والے مبتلا ہوتے ہیں، غزالی نے کہا ہے کہ مناظرہ کرنے والے بہت کم اس سے بچ پاتے ہیں، اس لئے کہ تم کسی مناظرہ کرنے والے کو نہیں دیکھو گے کہ جو شخص اس کے مخالف فریق کی بات پر اپنا سر ہلائے اور اس کی بات میں توقف کرے اور اس کی طرف اچھی طرح متوجہ نہ ہو تو وہ اس کے بارے میں اپنے دل میں کینہ نہ رکھے، بلکہ اس کے خلاف دل میں کینہ پالتا رہے گا جس کا اظہار بوجہ نفاق نہیں کرے گا[۱]۔

۶- کینہ کو دور کرنے والی چیز ہدیہ دینا اور مصافحہ کرنا ہے، جیسا کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**تهادوا فإن الهدية تذهب وحر الصدر، وفي رواية: تهادوا تحابوا**"[۲] (آپس میں ہدیہ دیا کرو، اس لئے کہ ہدیہ دل کے کینہ کو دور کرتا ہے، اور ایک روایت میں ہے: ہدیہ دیا کرو، محبت پیدا ہوگی)۔

۷- البتہ اگر کینہ کسی ظالم کے ساتھ ہو جس کے ظلم کا دفاع، یا اس سے اپنے حق کا وصول کرنا ممکن نہ ہو، یا کسی ایسے کافر سے ہو جو مسلمانوں کو

(۱) فیض القدیر ۳/۲۸۹ طبع التجاریہ۔

(۲) حدیث: "تهادوا فإن الهدية تذهب وحر الصدر" کی روایت احمد (۲/۴۰۵ طبع المیمنیہ) اور ترمذی (۴/۴۴۱ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، ترمذی کہتے ہیں: یہ حدیث اس سند سے غریب ہے، ابومعشر کا نام نجیح ہے جو ابن ہاشم کے آزاد کردہ غلام ہیں، بعض اہل علم نے ان کے حافظہ کے متعلق کلام کیا ہے۔

ستاتا ہو اور اس کی اذیتوں کو دور کرنا ان کے لئے ممکن نہ ہو تو یہ شرعاً مذموم نہیں ہے، پھر جب ظالم پر قدرت حاصل ہو تو چاہے اسے معاف کردے، یہ قدرت کی صورت میں مظلوم کی طرف سے احسان اور عفو شمار ہوگا۔

یا اپنا حق اس سے وصول کرے، اس میں بھی کوئی مضائقہ نہیں، اس لئے کہ ارشاد باری تعالی ہے: "وَلَمَنِ انْتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهٖ فَأُولٰئِكَ مَا عَلَيْهِمْ مِّنْ سَبِيْلٍ إِنَّمَا السَّبِيْلُ عَلَى الَّذِيْنَ يَظْلِمُوْنَ النَّاسَ"[۱] (اور جو اپنے اوپر ظلم ہونے کے بعد بدلہ (برابر کا) لے لے، سو ایسے لوگوں پر کوئی الزام نہیں، الزام تو ان لوگوں پر ہے جو لوگوں پر ظلم کرتے ہیں)، نیز ارشاد باری تعالی ہے: "قَاتِلُوْهُمْ يُعَذِّبْهُمُ اللّٰهُ بِأَيْدِيْكُمْ وَيُخْزِهِمْ وَيَنْصُرْكُمْ عَلَيْهِمْ وَيَشْفِ صُدُوْرَ قَوْمٍ مُّؤْمِنِيْنَ وَيُذْهِبْ غَيْظَ قُلُوْبِهِمْ"[۲] (ان سے لڑو، اللہ انہیں تمہارے ہاتھ سے سزا دے گا اور انہیں رسوا کرے گا اور تمہیں ان پر غلبہ دے گا اور مسلمان لوگوں کے دلوں کو ٹھنڈا کرے گا اور ان کے دلوں سے غیض وغضب کو دور کرے گا)۔

(۱) سورۂ شوری / ۴۱، ۴۲۔

(۲) سورۂ توبہ / ۱۴۔

حق

تعریف:

۱- لغت میں حق باطل کی ضد ہے، یہ "حق الشئ یحق" کا مصدر ہے، یعنی شئ کا ثابت وواجب ہونا۔ القاموس میں ہے کہ حق کا اطلاق مال، ملک اور ثابت وموجود پر ہوتا ہے،" حق الأمر" کا معنی ہے: وہ امر بلا شک وشبہ واقع وواجب ہوا، جرجانی نے اس کی تعریف یہ کی ہے: حق اس ثابت شدہ کو کہتے ہیں جس کے انکار کی گنجائش نہ ہو۔

"الحق" اسماء الٰہی میں سے ہے، اور ایک قول کے مطابق صفات الٰہی میں سے ہے۔

لغت میں حق کے چند معانی ہیں: نصیب (حصہ)، واجب، یقین اور جائداد کے حقوق اور اس کے منافع (۱)۔

حق اصطلاح میں دو معانی کے لئے آتا ہے:

اول: واقعہ کے مطابق فیصلہ کرنا، اس کا اطلاق اقوال، عقائد، ادیان اور مذاہب پر ہوتا ہے، اس لحاظ سے یہ واقعہ کے مطابق ہوتے ہیں، اور اس کی ضد باطل ہے۔

دوم: واجب وثابت کے معنی میں بھی آتا ہے، اس کی دو قسمیں ہیں: حق اللہ اور حق العباد۔

حق اللہ کی تعریف تفتازانی نے یہ کی ہے کہ جس سے سارے عالم کے لئے نفع عام متعلق ہو، کسی کے ساتھ خاص نہ ہو، اسی لئے اس کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کی جاتی ہے، اس لئے کہ اس کا مقام بہت اونچا اور نفع عام ہے، یا جیسا کہ ابن القیم نے کہا ہے: حق اللہ وہ ہے جس میں مصالحت کی کوئی گنجائش نہ ہو، مثلاً حدود، زکاۃ اور کفارات وغیرہ۔

اور حق العبد وہ ہے جس سے بندے کا خاص مفاد وابستہ ہو، مثلاً اس کے مال کی حرمت، یا جیسا کہ ابن القیم نے کہا ہے: حقوق العباد وہ ہیں جن میں مصالحت کرنے، ساقط کرنے اور ان پر معاوضہ لینے کی گنجائش ہو (۱)۔

متعلقہ الفاظ:

الف-حکم:

۲- حکم اللہ کا وہ خطاب ہے جو بندوں کے افعال سے متعلق ہو، اقتضاء کے ساتھ یا تخییر یا وضع کے ساتھ، اور حق حکم کا اثر ہے، اس لئے کہ حق کا ثبوت شرع سے ہوتا ہے (۲)۔

اس طرح حق اور حکم کے درمیان سبب اور مسبب کا تعلق ہے۔

حق علماء اصول کے نزدیک:

۳- علماء اصول فقہ کے نزدیک حق کا مفہوم:

جن علماء اصول کے یہاں حق کا ذکر آیا ہے ان کی دو آراء ہیں:

پہلی رائے:

حق حکم ہے، یعنی وہ خطاب الٰہی ہے جو بندوں کے افعال سے متعلق ہے، اقتضاء یا تخییر یا وضع کے ساتھ۔

---

(۱) المصباح المنیر، القاموس، لسان العرب مادہ: "حق"، التعریفات للجرجانی۔

(۱) أعلام الموقعین ۱/۱۰۸، شرح المنار مع الحواشی رص ۸۸۶، تیسیر التحریر ۲/۱۷۴، ۱۸۱۔

(۲) التعریفات للجرجانی۔

فخر الاسلام بزدوی نے کہا ہے[۱]: احکام کی چند قسمیں ہیں: قسم اول: خالص اللہ کے حقوق، قسم دوم: خالص بندوں کے حقوق، قسم سوم: جس میں دونوں حقوق جمع ہوں، مگر حق اللہ غالب ہو، قسم چہارم: دونوں حقوق جمع ہوں، مگر اس میں حق العبد غالب ہو۔

پھر اس کی شرح کرتے ہوئے علاء الدین بخاری نے کہا ہے کہ ابوالقاسمؒ نے اصول الفقہ میں کہا ہے: حق اس شئ کا نام ہے جو پوری طرح موجود ہو، اس کے وجود میں کوئی شبہ نہ ہو، اسی معنی میں ہے: "السحر حق" (سحر برحق ہے)، "العین حق" (نظر برحق ہے)، یعنی اپنے اثر کے ساتھ موجود ہو، یہ دین حق ہے، یعنی صورت و معنی کے لحاظ سے موجود ہے، فلاں کا فلاں کے ذمہ حق ہے یعنی وہ چیز پوری طرح موجود ہے۔

نیز انہوں نے کہا: حق اللہ وہ ہے جس سے سارے عالم کا عمومی نفع متعلق ہو، اور کسی کے ساتھ خاص نہ ہو، اللہ کی طرف اس کی نسبت بطور تعظیم کے ہوتی ہے یا اس لئے تاکہ کوئی جابر و ظالم اس کو اپنے لئے خاص نہ کر لے، مثلاً بیت اللہ کی حرمت جس سے سارے عالم کی مصلحت وابستہ ہے، اس طرح کہ وہ نماز کے لئے قبلۂ عالم، اور مرجع خاص وعام ہے، اسی طرح زنا کی حرمت، اس کا نفع بھی عام ہے، اس سے نسب کا تحفظ اور عورت کی عصمت وعفت وابستہ ہے، اور حق کی نسبت اللہ کی طرف محض تعظیماً ہے، اس لئے کہ خود ذات باری کسی چیز سے نفع اندوز ہونے سے بے نیاز ہے، اس طرح کسی چیز کا حق اللہ ہونا جائز نہیں ہے، اسی طرح تخلیق کی جہت سے بھی حق اللہ ہونا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اس لحاظ سے سب برابر ہیں، بلکہ اس کی نسبت اللہ کی جانب محض اس کی عظمت شان، قوت منفعت، اور وسعت فضل کے اظہار کے لئے ہے، اس طرح اس سے سارے لوگ نفع اٹھاتے ہیں۔

(۱) کشف الأسرار ۴/ ۱۳۴، ۱۳۵۔

اور حق العبد: وہ ہے جس سے خاص بندے کی مصلحت وابستہ ہو، جیسے اس کے مال کی حرمت، یہ بندے کا حق ہے، تاکہ اس کی وجہ سے اس کے مال کی حفاظت ہو، یہی وجہ ہے کہ دوسرے کا مال اس کے مالک کی اجازت سے مباح ہوجاتا ہے، جبکہ زنا عورت یا اس کے گھر والوں کی اجازت سے مباح نہیں ہوتا۔

صاحب "تیسیر التحریر" نے کہا ہے کہ اس پر نماز، روزہ، اور حج سے اعتراض ہوسکتا ہے، اس لئے حق یہ ہے کہ تعریف یہ کی جائے کہ حق اللہ سے مراد وہ ہے جس کا مستحق اللہ ہو اور حق العبد سے مراد ہے جس کا مستحق بندہ ہو[۱]۔

کندی نے کہا ہے کہ حق موجود کا نام ہے، اور یہاں مراد ایسا حکم ہے جو ثابت ہو[۲]۔

قرافی نے کہا ہے کہ حق اللہ سے مراد اس کے اوامر ونواہی ہیں، اور حق العبد سے مراد اس کے مصالح ہیں، اور شرعی احکام کی تین قسمیں ہیں: اول: صرف حق اللہ، مثلاً ایمان لانا، اور کفر کا حرام ہونا۔ دوم: صرف حق العبد، مثلاً دیون اور اثمان۔

سوم: مختلف فیہ ہے کہ اس میں حق اللہ غالب ہے یا حق العبد، جیسے حد قذف۔ ہماری مراد خالص حق العبد سے یہ ہے کہ اگر بندہ اس کو ساقط کر دے تو ساقط ہوجائے، ورنہ تو بندے کا کوئی حق ایسا نہیں ہے جس میں اللہ کا کوئی نہ کوئی حق نہ ہو، اور وہ خدا کا حق کو اس کے مستحق تک پہنچانے کا حکم دینا ہے[۳]۔

پھر لکھا ہے کہ ماقبل کی یہ بات کہ حق اللہ اس کے اوامر ونواہی کا

(۱) تیسیر التحریر ۲/ ۱۷۴۔

(۲) حاشیہ قمر الأقمار علی کتاب نور الأنوار، شرح المنار ۲/ ۲۱۶۔

(۳) الفروق ۱/ ۱۴۰، ۱۴۲، فرق: ۲۲ (حقوق اللہ اور حقوق العباد کے قاعدہ کے درمیان)۔

نام ہے، یہ حدیث صحیح کی روشنی میں مشکل ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**فإن حق الله على العباد أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئا**"[۱] (اللہ کا حق بندوں پر یہ ہے کہ اس کی عبادت کریں اور اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ کریں)، اس حدیث کا تقاضا ہے کہ اللہ کا حق بندوں پر خود فعل ہے نہ کہ اس کا امر، اور یہ ماقبل میں منقول بات کے خلاف ہے۔ مگر ظاہر یہ ہے کہ اس حدیث میں تاویل کی گئی ہے، اور یہاں امر بول کر اس کا متعلق یعنی فعل مراد لیا گیا ہے، ورنہ بظاہر یہ علماء کی ان تحریرات سے معارض ہوگی جو انہوں نے حق اللہ کے بارے میں لکھی ہیں، اور ہم جو کہتے ہیں کہ نماز اللہ کا حق ہے اس کا مفہوم اس کے سوا کچھ نہیں کہ یہ خدا کا حکم ہے، ورنہ اگر ہم فرض کرلیں کہ یہ مامور بہ نہیں ہے تو اس کو حق اللہ کہنا بھی صحیح نہ ہوگا، اس لئے یقینی طور پر حق وہ امر ہی ہے فعل نہیں، رہی حدیث تو اس میں تاویل کی جائے گی[۲]۔

دوسری رائے:

۴- حق، فعل ہے، سعد الدین تفتازانی نے ذکر کیا ہے کہ حق فعل ہی ہے، انہوں نے کہا ہے کہ محکوم بہ (بعض لوگ اس کو محکوم فیہ کہتے ہیں) وہ فعل ہے جس سے شارع کا خطاب متعلق ہو، لہٰذا حسی طور پر اس کا تحقق یعنی فی الواقع اس کا وجود ضروری ہے، اس طرح کہ اس کا ادراک حس یا عقل سے کیا جاسکے، اس لئے کہ خطاب کسی ایسی چیز سے متعلق نہیں ہوسکتا جس کا سرے سے وجود ہی نہ ہو۔

صاحب ''تہذیب الفروق'' نے تائید کی ہے کہ حق فعل ہی ہے، چنانچہ انہوں نے کہا ہے[۱]: حق اللہ اس کے امر ونہی کا متعلق ہے جو عین عبادت ہے نہ کہ خود امر ونہی، جس کا تعلق عبادت سے ہو اس کی دو دلیلیں ہیں:

اول: ارشاد باری ہے: "وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ"[۲] (اور میں نے تو جنات اور انسان کو پیدا ہی اسی غرض سے کیا ہے کہ میری عبادت کیا کریں) اور یہ ارشاد نبوی ہے: "**حق الله على العباد أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئا**" (بندوں پر اللہ کا حق یہ ہے کہ اس کی عبادت کریں اور اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ کریں)۔

دوم: حق کا معنی: جو اللہ کے لئے بندوں پر لازم ہو اور اس لازم کے لئے ضروری ہے کہ اس میں بندوں کے کسب کا دخل ہو، اور کسب امر ونہی کے ساتھ کیسے متعلق ہوسکتا ہے جو خدا کا کلام ہے، اور اللہ کا کلام اس کی قدیم صفت ہے۔

حق العبد کی تین قسمیں ہیں: اول: بندے کا حق اللہ پر، یہ وعدہ الٰہی کی بنیاد پر عبادت کے لازمی نتیجہ کے طور پر بندہ کو ملے گا، اور وہ یہ کہ خدا اس کو جنت میں داخل کرے گا اور جہنم سے نجات دے گا دوم: بندے کا حق فی الجملہ، اس سے مراد وہ امر ہے جس سے اس کے دنیاوی واخروی مصالح درست ہوں۔ سوم: بندے کا حق کسی دوسرے بندے پر، اس سے مراد وہ واجبات اور حقوق ہیں جو بندوں پر ایک دوسرے کے لئے واجب ہوتے ہیں۔

اس میں مالکیہ میں سے ابن الشاط کی تائید ہوتی ہے جنہوں نے کہا ہے کہ ظاہر حدیث کے مطابق حق اور درست بات یہ ہے کہ حق خود عبادت ہے نہ کہ عبادت سے متعلق امر۔

---

(۱) حدیث: "حق الله على العباد أن يعبدوه......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۳۹۷، ۳۹۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۵۸ طبع الحلبی) نے حضرت معاذ بن جبلؓ سے کی ہے۔
(۲) حوالہ سابق۔

(۱) تہذیب الفروق والقواعد السنیۃ فی الأسرار الفقہیہ ۱/ ۱۵۷۔
(۲) سورۂ ذاریات/ ۵۶۔

۵ -ابن رجب نے حقوق العباد کی پانچ قسمیں کی ہیں:

۱۔حق ملک۔

۲۔حق تملک،مثلاً والد کا اپنی اولاد کے مال پر یا شفیع کا شفعہ پر حق۔

۳۔حق انتفاع،مثلاً ایک پڑوسی کا دوسرے پڑوسی کی دیوار پر لکڑی رکھنے کا حق اگر اس کو کچھ نقصان نہ پہنچتا ہو۔

۴۔حق اختصاص، اس سے مراد یہ ہے کہ اس سے انتفاع کا حق صرف اس کے مستحق کو ہے، دوسرے کو اس میں مزاحمت کا اختیار نہیں، اس میں شمولیت اور معاوضہ کی گنجائش نہیں ہوتی، مثلاً مارکیٹ کے منافع، یا مسجدوں میں بیٹھنے کا حق۔

۵۔حق وصول کرنے کے لئے حق تعلق، مثلاً رہن سے مرتہن کے حق کا تعلق [۱]۔

فقہاء کے نزدیک حق سے مراد:

۶ -فقہاء کے نزدیک حق سے مراد وہ چیز ہے جس کا کوئی شخص مستحق ہو [۲]۔

فقہاء نے حق کا استعمال چند مختلف معانی کے لئے کیا ہے، ان میں سے بعض حسب ذیل ہیں:

۱-حق کا استعمال اس چیز میں ہوتا ہے جس میں حقوق مالیہ اور غیر مالیہ دونوں داخل ہوں، مثلاً فقہاء کہتے ہیں کہ کوئی شخص نقد قیمت پر کوئی چیز فروخت کرے پھر اس کو ادھار کردے تو درست ہے، اس لئے کہ یہ اس کا حق ہے، کیا نہیں دیکھتے کہ وہ قیمت ساقط کرنے کا اختیار رکھتا ہے، تو ادھار بنانے کا اختیار بھی اسے حاصل ہوگا۔

۲-ان ذمہ داریوں کو بھی حق کہتے ہیں جو عقد پر مرتب ہوتی ہیں (اور وہ اس عقد کے حکم کے علاوہ ہوتی ہیں) اور ان کا تعلق احکام عقد کے نفاذ سے ہوتا ہے۔

مثلاً نقد قیمت کو پہلے ادا کرنا پھر مبیع کو حوالہ کرنا، اور فقہاء کی زبان میں کوئی اپنا سامان ایک مقررہ قیمت پر فروخت کرے تو پہلے مشتری ثمن ادا کرے گا، تاکہ عاقدین کے درمیان مساوات قائم ہوسکے، اس لئے کہ مبیع تعیین سے متعین ہوجاتی ہے جب کہ ثمن قبضہ سے پہلے متعین نہیں ہوتا، اسی لئے ثمن کی پہلے ادائیگی شرط ہے، الا یہ کہ ثمن ادھار ہو، اس لئے کہ ادھار رکھ کر بائع نے خود ہی اپنا حق ساقط کردیا، لہٰذا اس کی وجہ سے دوسرے کا حق ساقط نہ ہوگا [۱]۔

۳-اسی طرح وہ وظائف بھی حق میں داخل ہیں جو قاضیوں اور فقہاء کو مسلمانوں کے بیت المال سے دیئے جاتے ہیں، مثلاً ابن نجیم فرماتے ہیں کہ خراج کے رجسٹر میں جس کے حق کا اندراج ہو، مثلاً مجاہدین، علماء، طلبہ، مفتیان اور فقہاء، ان کی اولاد کو بھی ضمناً وظیفہ دیا جائے گا، اور اصل مستحق کے مرجانے سے ان کے فروع کے وظائف ساقط نہ ہوں گے تاکہ ترغیب ہو [۲]۔

۴۔جائداد کے منافع، مثلاً راستہ، نالی نکالنے کا حق اور سینچائی کا حق۔

۵۔حقوق مجردہ، یہ مباحات ہیں، مثلاً حق تملک، بائع یا مشتری کے لئے حق خیار، اور شوہر کے لئے حق طلاق۔

حق کا سرچشمہ:

۷ -حق کا سرچشمہ اللہ تعالیٰ کی ذات ہے تاکہ انسانی زندگی منظم ہو اور

(۱) قواعد ابن رجب رص ۱۸۸، ۱۹۵، نیز دیکھئے: الدرر شرح الغرر لملا خسرو ۲/ ۱۴۴۔

(۲) البحر الرائق ۶/ ۱۴۸۔

(۱) الاختیار لتعلیل المختار لابن مودود الموصلی الحنفی، تحقیق وتعلیق ڈاکٹر محمد طموم ۲/ ۱۲، ۱۴۔

(۲) الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۱۲۱ تحقیق وتعلیق عبدالعزیز محمد الوکیل، طبع الحلبی قاہرہ ۱۳۸۷ھ، ۱۹۶۸ء۔

لوگوں کو دنیا وآخرت کی سعادت حاصل ہو، ورنہ ممکن تھا کہ اللہ بندوں کا کوئی حق ہی نہ رکھتا، لیکن اس نے اپنے بندوں پر فضل وکرم فرمایا اور آدمی کے لئے حقوق متعین کئے جو اس کو دیئے جاتے ہیں، اور اس کو ذمہ داری دی کہ وہ اللہ اور دوسروں کے حقوق ادا کرے، پھر آسمانی شریعتوں کے ذریعہ اس کو بتایا کہ اس کے حقوق کیا ہیں اور اس کی ذمہ داریاں کیا ہیں؟ جس کی آخری کڑی اسلامی شریعت ہے جو سابقہ تمام شریعتوں کے لئے ناسخ اور ساری انسانیت کے لئے عام ہے۔

اس لئے شریعت اسلامی جو ثابت ہو وہ حق ہے، اس کے علاوہ جو ہے وہ حق نہیں ہے، اس لئے کہ حاکم تو خدا ہی ہے، ارشاد باری ہے: "إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلّٰهِ" [۱] (حکم (تو اور کسی کا) نہیں بجز اللہ کے)، اس پر تمام مسلمانوں کا اجماع ہے، اور حقوق شریعت کے حکم دینے کا نتیجہ ہیں، جیسا کہ گذر چکا ہے۔ شاطبی فرماتے ہیں [۲] کہ کوئی حکم شرعی حق اللہ یعنی عبادت کی جہت سے خالی نہیں ہے، اس لئے کہ بندوں پر اللہ کا حق ہے کہ اس کی عبادت کریں اور اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ کریں، اور اس کی عبادت اس کے احکام کی مکمل تعمیل اور ممنوعات سے مکمل پرہیز کرنا ہے۔

اگر کوئی ایسا حق سامنے آئے جو بظاہر صرف بندہ کا حق معلوم ہو تو وہ علی الاطلاق ایسا نہیں ہوگا بلکہ اس لحاظ سے ہوگا کہ دنیوی احکام میں بندہ کا حق غالب ہے، جس طرح کہ ہر حکم شرعی میں بندوں کا کوئی نہ کوئی حق ہے، چاہے فوراً ہو یا بعد میں، اس لئے کہ احکام شرع کی بنیاد ہی بندوں کے مصالح پر ہے، حضرت معاذؓ سے مروی ہے، وہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "يا معاذ، هل تدري ما حق الله على عباده، وما حق العباد على الله؟قلت: الله ورسوله أعلم، قال: "فإن حق الله على العباد أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئا، وحق العباد على الله ألا يعذب من لا يشرك به شيئا" [۱] (اے معاذ! کیا جانتے ہو اللہ کا حق اس کے بندوں پر کیا ہے؟ اور بندوں کا حق اللہ پر کیا ہے؟ میں نے عرض کیا: اللہ اور اس کے رسول ہی زیادہ جانتے ہیں، حضور ﷺ نے فرمایا: اللہ کا حق بندوں پر یہ ہے کہ اس کی عبادت کریں اور اس کے ساتھ کسی کو شرک نہ کریں، اور بندوں کا حق اللہ پر یہ ہے کہ جو اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ کرے اس کو عذاب نہ دے)۔

پھر شاطبی نے ذکر کیا ہے کہ تمام حقوق یہاں تک کہ حق العبد بھی اپنی ابتداء اور اصل کے لحاظ سے اللہ کا ہی حق ہے، فرماتے ہیں کہ ہر امر شرعی حق اللہ ہے، اس لئے کہ جو اللہ کے لئے ہے وہ تو ہے ہی، اور جو بندوں کے لئے ہے اس کی نسبت بھی دو لحاظ سے اللہ کی طرف ہے:

الف۔ اس لحاظ سے کہ اس میں حق اللہ موجود ہے۔

ب۔ اور اس لحاظ سے کہ حق العبد خود حقوق اللہ میں سے ہے، اس لئے کہ اگر اللہ چاہتا تو کسی بندے کا سرے سے کوئی حق ہی نہ رکھتا، کیونکہ تمام اشیاء اپنی پہلی تخلیق کے لحاظ سے مساوی ہیں، عقل ان کے حسن و قبح کا فیصلہ نہیں کرسکتی، اس لئے کسی مصلحت کا مصلحت ہونا شریعت کی جانب سے ہوتا ہے، اس طرح کہ عقل اس کی تصدیق کرتی ہے اور دل کو اس سے اطمینان حاصل ہوتا ہے [۲]۔

۸-حق کے ارکان مندرجہ ذیل ہیں:

الف۔ صاحب حق، یہ حقوق العباد میں وہ شخص ہے جس کے لئے

(۱) سورۂ انعام/ ۵۷۔

(۲) الموافقات فی اصول الشریعہ ۲/ ۳۱۷ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۱) حدیث: "فقال رسول الله ﷺ: يا معاذ! هل تدرى حق الله......" کی تخریج فقرہ نمبر ۳ کے تحت گذر چکی ہے۔

(۲) الموافقات ۲/ ۳۱۷ اور اس کے بعد کے صفحات۔

حق ثابت ہو، مثلاً شوہر اس لحاظ سے کہ بیوی پر اس کا یہ حق ہے کہ بیوی اس کی اطاعت کرے۔

لیکن حقوق اللہ مثلاً نماز، روزہ وغیرہ میں صاحب حق صرف اللہ پاک ہے، اس حق میں اس کا کوئی شریک نہیں، اسی لئے کسی کو حق اللہ کو ساقط کرنے کا اختیار نہیں ہے۔

ب۔جس پر حق واجب ہو یعنی وہ شخص جو ادائے حق کا ذمہ دار ہو، اگر صاحب حق اللہ ہو تو ادائے حق کا ذمہ دار وہ شخص ہوگا جس پر یہ حق واجب ہے، خواہ وہ ایک فرد ہو، جیسا کہ فرض عین میں ہوتا ہے، یا جماعت ہو جیسا کہ فرض کفایہ میں ہوتا ہے۔

ج۔محل حق یعنی وہ چیز جس کا استحقاق ہو مثلاً حق اللہ میں فرائض پنجگانہ (اور حق العبد میں) مال حقیقی طور پر ہو جیسے مہر کی قبضہ شدہ مقدار یعنی نقد مہر، یا حکمی طور پر ہو جیسے مہر کا وہ حصہ جو قریبی مدت تک کے لئے مؤخر کر دیا گیا ہو، اسی طرح دیگر دیون، نیز حق انتفاع جیسے عقد نکاح کے بعد استمتاع کا حلال ہونا، اسی طرح عمل، مثلاً بیوی سے متعلق اعمال، نیز شوہر کو خود پر قابو دینا، اسی طرح عمل سے اجتناب جیسے بیوی کا ہر ایسے عمل سے پرہیز کرنا جس سے اللہ یا شوہر ناراض ہوتا ہو۔

صاحب حق جس شئی کا مستحق ہو اس میں شرط یہ ہے کہ شرعاً وہ شئی ممنوع نہ ہو، اس لئے کہ شرعی طور پر اشیاء میں اصل اباحت ہے جب تک کہ اس کی ممانعت شریعت کی جانب سے نہ ہو جائے، اس لئے اگر شئی غیر مشروع ہو تو حق ثابت نہ ہوگا، اور نہ صاحب حق کو غیر مشروع چیز کے مطالبہ کا حق ہوگا، جیسے شوہر کو اپنی بیوی سے استمتاع پر قدرت دینا ایک حق مشروع ہے لیکن یہ ہر وقت مشروع نہیں ہے، اس لئے کہ حالت حیض میں یہ عمل درست نہیں، ارشاد باری تعالی ہے: "وَيَسْأَلُوْنَكَ عَنِ الْمَحِيْضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَآءَ فِي الْمَحِيْضِ وَلاَ تَقْرَبُوْهُنَّ حَتّٰى يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللّٰهُ، إِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ التَّوَّابِيْنَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِيْنَ"[1] (اور لوگ آپ سے حیض کا حکم دریافت کرتے ہیں، آپ کہہ دیجئے کہ وہ ایک (طرح کی) گندگی ہے، پس تم عورتوں کو حیض کے دوران میں چھوڑے رہو، اور جب تک وہ پاک نہ ہو جائیں ان سے قربت نہ کرو، پھر جب وہ پاک ہو جائیں تو ان کے پاس جاؤ، جس جگہ سے اللہ نے تمہیں اجازت دے رکھی ہے، بے شک اللہ محبت رکھتا ہے توبہ کرنے والوں سے اور محبت رکھتا ہے پاک صاف رہنے والوں سے)۔

حق کی قسمیں:

۹-مختلف وجوہ سے حق کی متعدد تقسیمیں کی گئی ہیں:

لزوم و عدم لزوم، نفع کا عموم و خصوص، حق العبد کا وجود و عدم، بندے کے لئے اسقاط حق کی قدرت وعدم قدرت، اسلام کا حق کو ساقط کرنا اور ساقط نہ کرنا، معنی کی معقولیت و عدم معقولیت، کسی بھی حق کا حق اللہ اور حق العبد کے پہلوؤں سے خالی نہ ہونا، عادات و عبادات، حق تام اور حق مخفف، حق محدود اور حق غیر محدود، حق معین اور مخیّر، حق مطلق ومقید، حق عینی وکفائی، قابل وراثت اور ناقابل وراثت حقوق، حق مالی اور غیر مالی، دیانت اور قضا والے حقوق، اور حق دنیوی و اخروی وغیرہ مختلف وجوہ ہیں جن کی بنیاد پر حق کی متعدد تقسیمیں عمل میں آئی ہیں۔

اور ان تقسیمات کی بنیاد یا تو صاحب حق ہے، یا وہ جس پر حق واجب ہو، یا وہ شئی جس کا حق ہے، یا متعلقات حق ہیں[2]۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۲۲۔
(۲) کشف الأسرار ۳/ ۱۵۷۔

اول: لزوم وعدم لزوم کے اعتبار سے:

۱۰- اسلامی شریعت میں حق کی دو قسمیں کی گئی ہیں: لازم، اور جائز یعنی غیر لازم[(۱)]۔

نوع اول: حق لازم، اور یہ وہ حق ہے جو شریعت قطعیت کے ساتھ مقرر کرتی ہے، جب شریعت اسے ثابت کرتی ہے تو اس کے مقابلہ میں ایک واجب کو وجود بخشتی ہے اور ٹھیک اسی وقت دوسروں پر وہ واجب لازم ہوجایا کرتا ہے، اس طرح حق اور اس کے مقابلہ میں واجب دونوں ایک ہی وقت میں وجود پذیر ہوتے ہیں، اس میں کوئی ایک دوسرے سے پیچھے نہیں ہوتا ہے، یہ دونوں معنوی طور پر ایک دوسرے سے مختلف ہونے کے باوجود لازم وملزوم ہیں، جیسے حق ملک کہ وہ واجب ہے، مثلاً حق زندگی ہر شخص کا حق ہے، اور دوسروں پر خواہ وہ افراد ہوں یا گروہ اس حق کا احترام کرنا واجب ہے، اور ان کے لئے جائز نہیں ہے کہ اس پر زیادتی کریں یا اس کو اس حق سے محروم کریں، اسی طرح آزادی کا حق، لہذا کوئی آزاد غلام نہیں بنایا جاسکتا، اسی طرح حق ملک اور دیگر حقوق بھی ہیں۔

اور جب ان اصحاب حقوق کو یہ حق حاصل ہے، اور اس کا احترام اور رعایت دوسروں پر واجب ہے تو دوسروں کو بھی یہ حق حاصل ہے کہ ان حقوق کے استعمال یا ان سے استفادہ کے وقت ان کو کوئی ضرر نہ پہنچے۔

نوع ثانی: حق جائز، اور یہ وہ حق ہے جس کو شریعت قطعیت کے بغیر محض ندب یا اباحت کے طور پر مقرر کرتی ہے۔ اس کی مثال ثواب کی امید رکھنے والے کو نماز عید کا حکم دینا ہے، ماوردی کہتے ہیں کہ کیا یہ امر لازم حقوق میں سے ہے یا جائز حقوق میں سے؟ دونوں رائیں ہیں، اس لئے کہ شافعیہ کے درمیان اس بات میں اختلاف ہے کہ عید کی نماز مسنون ہے یا فرض کفایہ؟ اگر اس کو مسنون قرار دیا جائے تو یہ امر مستحب قرار پائے گا، اور اگر فرض کفایہ مانا جائے تو یہ امر لازم قرار پائے گا[(۱)]۔

(۱) الاحکام السلطانیہ للماوردی رص ۲۴۳، ۲۴۴۔

دوم: حقوق کی تقسیم نفع کے عموم وخصوص کے اعتبار سے[(۲)]:

۱۱- فقہاء حنفیہ نے نفع کے عموم وخصوص کے لحاظ سے حقوق کی چار قسمیں کی ہیں:

خالص حق اللہ، خالص حق العبد، حق اللہ اور حق العبد دونوں ہوں مگر حق اللہ غالب ہو، دونوں حق ہوں مگر حق العبد غالب ہو۔

قسم اول: خالص حق اللہ:

۱۲- حق اللہ وہ ہے جس سے سارے عالم کا نفع متعلق ہو، اس میں کسی کی تخصیص نہ ہو، یہ افراد اور جماعتوں کے مجموعہ پر عائد ہوتا ہے، اس حق کی نسبت اللہ کی طرف بطور تعظیم ہے، یا اس لئے تاکہ کوئی جابر و ظالم اس کو اپنے لئے خاص نہ کرے، مثلاً بیت اللہ کی حرمت، جس سے سارے عالم کی مصلحت وابستہ ہے، اس لئے کہ وہ دنیا کے تمام انسانوں کی نمازوں کا قبلہ اور آخری مرجع ہے، اسی طرح حرمت زنا، اس سے بھی نفع عام یعنی نسب کی حفاظت اور عصمت وعفت کا تحفظ وابستہ ہے۔

حق کی نسبت اللہ کی طرف محض بطور تعظیم ہے، اس لئے کہ اللہ کی ذات کسی شئ سے فائدہ اٹھانے سے بالاتر ہے، اس معنی میں کوئی چیز

(۱) الاختیار لتعلیل المختار تحقیق ڈاکٹر محمد طموم ۱ر۲۲۹، الہدایہ للمرغینانی ۳ر۲۲۷-۲۲۹، فتح القدیر لابن الہمام ۲ر۸۵-۸۷، الشرح الصغیر للدردیر اور اس کی شرح بلغۃ السالک لاقرب المسالک للشیخ الصاوی ۱ر۲۴۸ طبع الحلبی ۱۳۷۲ھ، ۱۹۵۲ء، المغنی لابن قدامہ ۶ر۲۹۴، ۲۹۷۔

(۲) دیکھئے: کشف الأسرار ۴ر۱۳۴، ۱۳۵، التلویح علی التوضیح لمتن التنقیح ۱ر۱۵۰، ۱۵۱ طبع صبیح۔

حق اللہ نہیں بن سکتی، اس لئے کہ نفع وضرر کی اثر پذیری سے اس کی ذات بالاتر ہے۔

اسی طرح بلحاظ تخلیق بھی کسی حق کی نسبت اللہ کی طرف کرنا درست نہیں، اس لئے کہ اس لحاظ سے تمام چیزیں یکساں ہیں، بلکہ اس کی نسبت اللہ کی طرف محض اس کی عظمت شان، قوت نفع، اور کثرت فضل کے اظہار کے لئے ہے کہ اس سے سارے لوگ نفع اندوز ہوں، ورنہ تخلیق کے لحاظ سے تو ہر چیز کی نسبت اللہ کی طرف کی جا سکتی ہے، ارشاد ربانی ہے: "وَلِلّٰهِ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ"[۱] (اور اللہ ہی کی ملک ہے جو کچھ بھی آسمانوں میں ہے اور جو کچھ بھی زمین میں ہے)۔

خالص حقوق اللہ کی قسمیں:

۱۳ - حنفیہ کے نزدیک خالص حقوق اللہ کی بھی آٹھ قسمیں ہیں[۲]:

الف۔ خالص عبادت، مثلاً ایمان، نماز، روزۂ رمضان، یہ عاقل، بالغ، مکلّف پر واجب ہیں، مال کی زکاۃ بھی حنفیہ کے نزدیک خالص عبادات میں داخل ہے، اس لئے کہ اس کا ذکر نماز اور روزہ کے ساتھ آیا ہے، اور اس کا شمار ارکان اسلام میں کیا گیا ہے، ارشاد نبوی ہے: "**بني الإسلام على خمس: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، والحج، وصوم رمضان**"[۳] (اسلام کی بنیاد پانچ چیزوں پر ہے، اس بات کی شہادت کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور محمد ﷺ اللہ کے رسول ہیں، نماز قائم کرنا، زکاۃ دینا، حج کرنا، اور رمضان کے روزے رکھنا)۔

ب۔ ایسی عبادت جس میں مئونۃ نفقہ کی ذمہ داری کا معنی بھی شامل ہو، مثلاً صدقہ فطر، اسی طرح جمہور فقہاء کے نزدیک مال کی زکاۃ[۱]۔

مؤنۃ وہ ذمہ داری ہے جس کا نفع فقراء و مساکین اور دیگر مستحقین کو پہنچتا ہے، جن کا ذکر اس آیت کریمہ میں ہے: "إِنَّمَا الصَّدَقٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَالْمَسٰكِيْنِ وَالْعٰمِلِيْنَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوْبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِيْنَ وَفِي سَبِيْلِ اللّٰهِ وَابْنِ السَّبِيْلِ"[۲] (صدقات (واجبہ) تو صرف غریبوں اور محتاجوں اور کارکنوں کا حق ہیں جو ان پر مقرر ہیں، نیز ان کا جن کی دلجوئی منظور ہے، اور (صدقات کو صرف کیا جائے) گردنوں (کے چھڑانے) میں، اور قرض داروں (کے قرضہ ادا کرنے) میں، اور اللہ کی راہ میں، اور مسافروں (کی امداد) میں)۔

---

(۱) سورۂ نجم ر ۳۱۔

(۲) کشف الأسرار ۴ر ۱۳۵۔

(۳) حدیث: "بني الإسلام على خمس......" کی روایت بخاری (الفتح ۱ر ۴۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱ر ۴۵ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے کی ہے۔

(۱) مئونۃ کا معنی بوجھ ہے، اس میں کئی لغات ہیں: ان میں سے ایک فعولہ کے وزن پر (فا کے فتحہ اور ہمزہ کے ضمہ کے ساتھ) ہے اور اس لفظ سے اس کی جمع مئونات ہے، مأنت القوم أمأنهم (دونوں ہمزہ کے فتحہ کے ساتھ) یعنی میں نے لوگوں کا نفقہ برداشت کیا۔
دوسری لغت مُؤْنة (میم کے ضمہ اور ہمزہ کے سکون کے ساتھ) ہے، شاعر کہتا ہے: أميرها مؤنته خفيفة (اس کے امیر کے اخراجات کم ہیں)، اس کی جمع مؤن ہے، جیسے غرفة اور غرف ہے۔
تیسری لغت مُونة (واؤ کے ساتھ) ہے، جمع مُوَن ہے، جیسے سورة کی جمع سُوَر ہے، اسی سے کہتے ہیں: مانه يمونه، قال کے باب سے (المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر ۲ر ۸۰۶)۔
مؤنۃ: نفقہ کی وہ ذمہ داری ہے جو انسان اپنے زیر ولایت اہل وعیال کے لئے اٹھاتا ہے، اہل کوفہ کہتے ہیں: مأونة مفعلة کے وزن پر ہے، نہ کہ مفعولة کے وزن پر، چنانچہ ان میں سے بعض کی رائے یہ ہے کہ أون سے ماخوذ ہے، جس کا معنی بوجھ ہے، اور ایک قول ہے کہ یہ أين سے ماخوذ ہے (التعریفات لأبی الحسن علی بن محمد بن علی الجرجانی)۔

(۲) سورۂ توبہ ر ۶۰۔

صدقہ فطر میں مئونہ کا معنی موجود ہے، اس لئے کہ صدقہ فطر انسان پر خود اپنی ذات اور دیگران اشخاص کے سبب واجب ہوتا ہے جن کے اخراجات وہ برداشت کرتا ہے اور جن کا وہ ولی ہے۔

اور چونکہ اس کا وجوب صدقہ نکالنے والے پر دوسرے کی وجہ سے ہوتا ہے، اس لئے یہ خالص عبادت نہیں ہے، بلکہ اس میں مئونہ کا معنی ہے، کیونکہ خالص عبادت غیر کے سبب سے واجب نہیں ہوتی (۱)۔

جمہور فقہاء کے نزدیک مال کی زکاۃ میں مئونہ کا معنی پایا جاتا ہے، اس لئے کہ یہ انسان پر اس کی ذات سے الگ ایک خارجی سبب سے واجب ہوتی ہے، اور وہ اس کا ایسے مال کا مالک ہونا ہے جس میں زکاۃ کے وجوب کی تمام شرائط پائی جائیں، نیز یہ اللہ کے شکرانہ کے طور پر واجب ہے کہ ضرورت سے زائد مال اس کے پاس باقی رہا اور ہلاکت سے محفوظ رہا۔

اسی طرح زکاۃ اور صدقہ فطر دونوں ہی سے فقراء و مساکین اور دیگر مستحقین زکاۃ کا تعاون ہوتا ہے۔

ج۔ مئونہ جس میں عبادت کا معنی ہو، مثلاً زرعی پیداوار اور پھلوں کی زکاۃ جو کاشتکار پر ان کی شرائط کے مطابق بقدر عشر یا نصف عشر واجب ہے، یہ مئونہ اس لئے ہے کہ یہ زمین کی پیداوار یعنی کھیتی اور پھل کا ایک مقررہ شرعی حق ہے جو پیداوار کی وجہ سے واجب ہوتا ہے، یہ دراصل اللہ کے فضل کا اعتراف ہے، اس لئے کہ اگانے اور رزق دینے والی ذات بس اللہ ہی کی ہے، قرآن پاک میں ارشاد ہے: "أَمَّنْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِّنَ السَّمَآءِ مَآءً فَأَنْبَتْنَا بِهِ حَدَآئِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ مَاكَانَ لَكُمْ أَنْ تُنْبِتُوْا شَجَرَهَا" (۲) (آیا یہ بہت بہتر ہیں یا وہ ذات جس نے

(۱) مئونہ ہی اصل ہے، اس قسم میں عبادت کا پہلو تابع ہے۔

(۲) سورۂ نمل / ۶۰۔

آسمانوں اور زمین کو پیدا کیا، اور تمہارے لئے آسمان سے پانی اتارا اور اس کے ذریعہ سے بارونق باغ اگائے (ورنہ) تم سے تو ممکن نہ تھا کہ ان کے درختوں کو اگاؤ)۔

اور اس میں چند وجوہ سے عبادت کا معنی بھی پایا جاتا ہے، ان میں سے بعض یہ ہیں:

۱۔ یہ حق ابتداء میں صرف مسلمانوں پر واجب ہوتا ہے، غیر مسلم کاشتکار پر ابتداء میں واجب نہیں ہوتا، اور عبادت کا مکلّف کوئی غیر مسلم نہیں ہوسکتا۔

۲۔ یہ حق مستحقین صدقات میں سے مقررہ جماعت کو دیا جاتا ہے، سلطان کے لئے جائز نہیں کہ وہ اغنیاء کو یہ رقم دے (۱)۔

د۔ مئونہ جس میں سزا کا معنی ہو، مثلاً زرعی اراضی پر خراج، یہ متعین حق اراضی پر مقرر کیا جاتا ہے، اور اس کا سبب اراضی کا قابل کاشت ہونا اور ان کا غیر مسلم مالکان کے پاس باقی رہنا ہے۔

یہ مئونہ اس لئے ہے کہ زمین کا تعلق اہل اسلام میں ان مجاہدین کے ساتھ باقی رہتا ہے جو خراج کا مصرف ہیں، اور سزا اس لئے ہے کہ زراعت کی وجہ سے آدمی جہاد سے کٹ جاتا ہے، اس لئے کہ خراج کا تعلق اراضی سے اس شرط کے ساتھ ہے کہ کاشت ممکن ہو، اور اس میں مشغول ہونا دنیا کو آباد کرنا اور جہاد سے اعراض کرنا ہے، اور یہ شرعاً ذلت کا سبب ہے، لہٰذا خراج اصل میں ذلت ہے (۲)۔

ھ۔ عبادت اور سزا کے درمیان دائر حقوق، اور یہ کفارات ہیں،

(۱) جس پر عشر واجب ہو اس سے اگر سلطان عشر وصول نہ کرے تو جائز ہے، خواہ وہ شخص مالدار ہو یا فقیر، البتہ اگر وہ شخص فقیر ہو تو سلطان پر کوئی ضمان نہیں ہوگا، لیکن اگر وہ شخص مالدار ہو تو سلطان پر واجب ہوگا کہ فقراء کے لئے عشر کے بقدر مال خراج کی مد سے صدقہ کی مد میں داخل کرے۔ یہ پانچویں قاعدہ میں ہے: رعیت پر امام کے تصرفات مصلحت کے ساتھ مربوط ہیں (الأشباہ والنظائر لابن نجیم ر ص ۱۲۴ طبع الحلبی ۱۳۸۷ھ، ۱۹۶۸ء)۔

(۲) تیسیر التحریر ۲/ ۱۷۸۔

مثلاً کفارہ ظہار، رمضان میں عمداً روزہ توڑنے کا کفارہ، قسم توڑنے کا کفارہ، کفارہ ایک سزا ہے، اس لئے کہ یہ شرعاً ممنوع کے ارتکاب سے بطور بدلہ واجب ہوتا ہے۔

اسی طرح کفارہ میں سزا کا معنی وجوب فعل ہے، اور کفارات میں عبادت کا معنی ادائیگی کے لحاظ سے ہے، اس لئے کہ اس کی ادائیگی عبادت ہی کی کسی نوع مثلاً روزہ، کھانا کھلانے اور غلام آزاد کرنے کے ذریعہ ہوتی ہے۔

البتہ رمضان میں عمداً روزہ توڑنے کے کفارہ میں سزا کا پہلو غالب ہے، اس لئے کہ عمداً روزہ توڑنے میں کسی طرح کی اباحت کا شبہ نہیں، اور جب عمداً روزہ توڑنے والے کی جنایت کامل ہے، تو اس کا تقاضا تھا کہ اس پر مرتب ہونے والی جزا خالص سزا ہو، لیکن اس کو چھوڑ دیا گیا، اس لئے کہ جنایت اس لحاظ سے ناقص ہے کہ روزہ توڑنے والا اللہ کے حق ثابت کو باطل نہیں کرتا بلکہ حق کو اس کے مستحق تک پہنچانے سے گریز کرتا ہے، اس لئے زجر خالص سزا نہیں ہے، اس لئے کہ اس کی یہ کوتاہی اس کی کمزوری اور واجب کی ادائیگی پر قادر نہ ہونے کے سبب ہے، یہ تسلیم کرنے کے باوجود کہ اس کا عمل غلط اور قبیح ہے۔

اس کے علاوہ دیگر کفارات میں سزا کا معنی تابع ہے[1]۔

و۔ خالص سزا، یہ حدود ہیں، مثلاً چوری کی حد، شراب نوشی کی حد اور زنا کی حد۔

ز۔ ناقص سزا، یہ قاتل کا وراثت سے محروم ہونا ہے، بشرطیکہ بالغ وارث اپنے مورث کو قتل کردے، یہ ناقص اس لئے ہے کہ قاتل کو کسی جسمانی تکلیف یا مالی نقصان کا سامنا کرنا نہیں پڑتا، بلکہ صرف ترکہ میں حق ملک سے اس کو روک دیا جاتا ہے، اس لئے یہ دراصل مکمل سزا

(۱) شرح التلویح علی التوضیح ۲/ ۱۵۳ اور اس کے بعد کے صفحات۔

نہیں ہے، بلکہ یہ قتل کی اصلی سزا کے ساتھ ایک اضافی سزا ہے، خواہ قتل جان بوجھ کر کیا ہو یا غلطی سے، اس لئے کہ اس کا مقصد قاتل کو اپنی خواہش پوری کرنے سے محروم کرنا اور اس کے جلد میراث حاصل کرنے کی کوشش کو ناکام بنانا ہے، اس لئے کہ جو شخص کسی چیز کو وقت سے قبل حاصل کرنا چاہتا ہے اس کو اس سے محروم کر کے سزا دی جاتی ہے[1]۔

ح۔ قائم بالذات حق جو اللہ تعالی کے لئے براہ راست ثابت ہو، مثلاً مال غنیمت کا پانچواں حصہ، ارشاد ربانی ہے: "وَاعْلَمُوْا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهٗ وَلِلرَّسُوْلِ وَلِذِي الْقُرْبٰى وَالْيَتٰمٰى وَالْمَسٰكِيْنِ وَابْنِ السَّبِيْلِ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللّٰهِ وَمَا أَنْزَلْنَا عَلٰى عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعٰنِ، وَاللّٰهُ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ"[2] (اور جانے رہو کہ جو کچھ تمہیں بہ طور غنیمت حاصل ہو سو اس کا پانچواں حصہ اللہ اور رسول کے لئے اور (رسول کے) قرابت داروں کے لئے اور یتیموں کے لئے اور مسکینوں کے لئے اور مسافروں کے لئے ہے، اگر تم اللہ پر اور اس چیز پر ایمان رکھتے ہو جسے ہم نے اپنے بندہ (محمدؐ) پر نازل کیا تھا فیصلہ کے دن جس دن کہ دونوں جماعتیں مقابل ہوئیں اور اللہ ہی ہر شی پر پوری قدرت رکھنے والا ہے)۔

نیز مثلاً زمین اور سمندر سے نکلنے والی معدنیات، پٹرول اور پتھر والے کوئلے وغیرہ کا پانچواں حصہ۔ یہ حق بذات خود اس لئے قائم ہے کہ اس کا تعلق کسی شخص کے ذمہ سے نہیں ہوتا ہے اور نہ یہ کسی شخص کی ملکیت میں داخل ہونے کے بعد زکاۃ یا صدقہ کی طرح بطور تبرع نکالا جاتا ہے، اور یہ اس بنا پر کہ اللہ کے راستے میں جہاد اور قتال اللہ کا

(۱) الأشباہ والنظائر لابن نجیم، قاعدہ: ۱۵، ص ۱۵۹، تیسیر التحریر ۲/ ۱۷۹۔
(۲) سورۂ انفال / ۴۱۔

حق ہے، اس لئے کہ یہ اعلاء کلمۃ اللہ اور اشاعت دین کا ذریعہ ہے، اور یہ دعوت اسلامی کو درپیش موانع کے ازالہ کے ذریعہ ہوتا ہے، اور چونکہ مسلمانوں کا مددگار صرف اللہ تعالیٰ ہے، کیونکہ وہ فرماتا ہے: "يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تَنْصُرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ"(۱) (اے ایمان والو! اگر تم اللہ کی مدد کروگے تو وہ تمہاری مدد کرے گا اور تمہارے قدم جمائے گا) اس لئے سارا مال غنیمت بھی اللہ ہی کا حق ہے، پھر اللہ ہی نے مجاہدین کے لئے مال غنیمت میں حق مقرر فرمایا، اور غنیمت کے پانچ حصوں میں چار حصے ان کو مرحمت فرمادیئے اور صرف پانچواں حصہ حق اللہ کے طور پر اس کی ملکیت میں باقی رہا، اس طرح یہ بذات خود پاک ہے، کیونکہ یہ دوسرے کو پاک کرنے کا ذریعہ نہیں ہے، لہٰذا یہ اپنے اندر کوئی گندگی یا گناہ نہیں رکھتا ہے، اور اسی لئے خود رسول اور آل رسول کے لئے بھی غنیمت کے پانچویں حصہ سے کھانا جائز قرار دیا گیا، جب کہ اس کے برخلاف اموال زکاۃ وصدقات ان کے لئے جائز نہیں۔

اسی لئے حاکم کے لئے جائز ہے کہ جو معدن یا تیل دریافت کرے اور زمین سے اس کو برآمد کرے اسی کو وہ چیز بخش دے اگر وہ محتاج اور مستحق زکاۃ ہو، اسی طرح فقراء ومساکین کے علاوہ دیگر اشخاص کو بھی یہ پانچواں حصہ دینا جائز ہے، اس لئے کہ یہ نہ صدقہ ہے، نہ عبادت، نہ مئونۃ، نہ سزا، کیونکہ یہ لوگوں کے اموال سے نکالا نہیں گیا کہ مذکورہ صفات میں سے کوئی صفت اس میں پیدا ہوجائے، یہ تو اللہ کی ملک میں باقی ہے، ظاہراً بھی اور باطناً بھی، حقیقی طور پر بھی اور حکمی طور پر بھی۔

قسم دوم: خالص حق العبد:

۱۴- خالص حق العبد وہ ہے جس کا نفع متعین شخص کے ساتھ خاص ہو، مثلاً لوگوں کے مالی حقوق، یا مال سے متعلق حقوق جیسے حق دیت، یا دَین وصول کرنے کا حق، مال مغصوب واپس لینے کا حق اگر غصب کردہ سامان موجود ہو، یا مال کے مثل یا اس کی قیمت لینے کا حق اگر وہ سامان ضائع ہوچکا ہو، اسی طرح دوسرے کے لئے کسی کے مال کا حرام ہونا اس کا ذاتی حق ہے تاکہ اس کے لئے اپنے مال کی حفاظت و صیانت ممکن ہو، یہی وجہ ہے کہ اگر وہ اجازت دے دے یا دوسرے کو اپنے مال کا مالک بنا دے تو اس کا مال دوسرے کے لئے حلال ہوجائے گا۔

قسم سوم: حق اللہ اور حق العبد دونوں جمع ہوں مگر حق اللہ غالب ہو:

۱۵- اس کی مثال حد قذف ہے، جس پر تہمت لگائی گئی ہے اس کی طرف سے مقدمہ پیش کیے جانے اور حد کا ثبوت مل جانے کے بعد تہمت لگانے والے پر حد واجب ہوگی(۱)۔

حد قذف میں بندہ کا حق اس لئے ہے کہ تہمت زنا کی وجہ سے انسان کی دینداری اور عزت وآبرو کو ٹھیس پہنچتی ہے، اور حق اللہ اس طرح ہے کہ تہمت زنا کھلے عام عزت وآبرو کے ساتھ کھلواڑ کرنا ہے جس سے بے حیائی پھیلتی ہے، اور آداب اسلامی کو نقصان پہنچانے والے الفاظ کی اشاعت ہوتی ہے، اور حق اللہ اس لئے غالب ہے تاکہ تہمت لگانے والے پر اقامت حد کو یقینی بنایا جاسکے، کیونکہ اس نے تہمت زدہ شخص اور معاشرہ دونوں کے ساتھ زیادتی کی، اور اس لئے بھی تاکہ تہمت زدہ شخص کو اپنے حق سے دستبردار ہونے، یا

(۱) سورۂ محمد/۷۔

(۱) معاملہ حاکم تک پہنچانے اور اس کو تہمت کی اطلاع دینے سے قبل یہ انسان کا خالص حق رہتا ہے، یہی وجہ ہے کہ وہ اس کی شکایت حاکم تک پہنچانے کا بھی اختیار رکھتا ہے، اور نہ پہنچانے کا بھی، اور اپنے حق سے دستبردار ہوجانے کا بھی۔

مصالحت پر تیار ہونے، یا خود حد کو نافذ کرنے سے روکا جا سکے۔حق اللہ کے غالب ہونے کی بنیاد پر درج ذیل احکام مرتب ہوتے ہیں:

الف۔سزا کا تداخل،اس معنی میں کہ اگر کوئی شخص ایک جماعت پر ایک یا چند کلمات سے تہمت لگائے تو اس پر صرف ایک ہی حد جاری ہوگی۔

ب۔اس میں وراثت جاری نہ ہوگی۔

ج۔تہمت زدہ شخص کے معاف کرنے سے حد ساقط نہ ہوگی۔

د۔غلامی کی وجہ سے سزا آدھی ہوجائے گی، ارشاد باری ہے: "فَعَلَيۡهِنَّ نِصۡفُ مَا عَلَى الۡمُحۡصَنٰتِ مِنَ الۡعَذَابِ"[1] (پھر اگر وہ (بڑی) بے حیائی کا ارتکاب کریں تو ان کے لئے اس سزا کا نصف ہے جو آزاد عورتوں کے لئے ہے)۔

ھ۔حد نافذ کرنے کا اختیار امام کو حاصل ہوگا۔

قسم چہارم: حق اللہ اور حق العبد دونوں ہوں مگر حق العبد غالب ہو:

١٦- مثلاً جان بوجھ کر ظلماً قتل کرنے والے سے قصاص لینے کا حق، اس میں اللہ کا بھی حق ہے، اس لئے کہ یہ پورے معاشرہ کی حق تلفی اور خلق خدا اور اس بندۂ خدا کے ساتھ زیادتی ہے جس کا ناحق خون بہانا حرام ہے، اور اللہ کو بندے پر حق بندگی حاصل ہے، اس لئے کہ وہ کہتا ہے: "وَمَا خَلَقۡتُ الۡجِنَّ وَالۡإِنۡسَ إِلَّا لِيَعۡبُدُوۡنِ"[2] (اور میں نے تو جنات اور انسان کو پیدا ہی اسی غرض سے کیا ہے کہ میری عبادت کیا کریں)۔

اور قصاص میں بندہ کا بھی حق ہے، وہ اس طرح کہ قتل عمد اس کی ذات پر براہ راست ظلم ہے، اس لئے کہ مقتول کو بذات خود زندہ

(١) سورۂ نساء/٢٥۔

(٢) سورۂ ذاریات/٥٦۔

رہنے اور زندگی سے نفع اٹھانے کا حق حاصل تھا، لیکن قاتل نے اس کو اس حق سے محروم کردیا، اسی طرح یہ اولیاء مقتول کے ساتھ بھی زیادتی ہے، کیونکہ اس نے ان کو اپنے مورث کی نگہداشت اور اس کی زندگی سے مستفید ہونے کے حق سے محروم کردیا، اس طرح قتل عمد عبد اور معبود دونوں کی حق تلفی ہے، اس لئے نظام قصاص کی مشروعیت میں دونوں ہی کے حقوق کی بقا وتحفظ ہے، اور اسی کے ذریعہ دنیا سے فساد کا خاتمہ ممکن ہے، اور اس میں اللہ تعالیٰ کے اس قول کی تصدیق ہے: "وَلَكُمۡ فِي الۡقِصَاصِ حَيٰوةٌ يّٰأُولِي الۡأَلۡبَابِ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُوۡنَ"[1] (اور تمہارے لئے اے اہل فہم (قانون) قصاص میں زندگی ہے تاکہ تم پرہیزگار بن جاؤ)۔

مگر حق العبد اس میں غالب ہے، اس لئے کہ مقتول کے ولی کو دعوی قصاص عدالت میں پیش کرنے اور نہ کرنے کا اختیار ہے، اور مطالبہ قصاص اور مجرم قاتل کے خلاف عدالتی فیصلہ کے بعد اپنے حق سے دستبردار ہونے یا مال کے عوض یا بلاعوض مصالحت کرنے کا بھی اختیار ہے، اسی طرح اگر وہ قاتل کے خلاف اپنے طور پر قصاص کی کارروائی کرنا چاہے، اور اس کی صحیح انجام دہی کا اسے اعتماد ہو تو یہ حق بھی اس کو حاصل ہے، مگر اس کے لئے حاکم کی اجازت ضروری ہے، تاکہ وہ حاکم کا کام از خود انجام دینے والا نہ ہوجائے، لیکن اگر بلا اجازت کردے تو عمل قصاص برمحل ہونے کی بنا پر درست ہوگا، لیکن وہ تعزیر کا مستحق ہوگا[2]۔

حق العبد کے وجود وعدم کے اعتبار سے حقوق کی تقسیم:

١٧- فقہاء مالکیہ[3] نے حق العبد کے وجود وعدم کے لحاظ سے

(١) سورۂ بقرہ/١٧٩۔

(٢) تیسیر التحریر ٢/ ١٧٤، ١٨٢۔

(٣) تہذیب الفروق والقواعد السنیۃ فی الأسرار الفقہیہ للشیخ محمد علی بن الشیخ حسین

حقوق کی دو بنیادی قسمیں کی ہیں:

۱- خالص حق اللہ، مثلاً ایمان لانا اور کفر کا حرام ہونا۔

۲- خالص حق العبد، پھر انہوں نے حق العبد کی تین قسمیں کی ہیں:

اول: اللہ پر بندہ کا حق اور اللہ کے لئے اس کی عبادت کرنے کا لازمی نتیجہ، اور وہ یہ ہے کہ اللہ اس کو جنت میں داخل کرے اور جہنم سے نجات دے[۱]۔

دوم: حق العبد فی الجملہ یعنی ایسا امر جس سے اس کی دنیا و آخرت کے مصالح درست ہوں، مثلاً شراب کا حرام ہونا۔

سوم: بندہ کا حق دوسرے بندوں پر یعنی دوسروں کے ذمہ جو اس کے واجبات اور حقوق ہوں جیسے دین اور مبیع کی قیمت[۲]۔

تمام حقوق میں اللہ کا بھی حق ہوتا ہے اور بندے کا حق بھی:

۱۸- کوئی شرعی حکم اللہ کے حق سے خالی نہیں ہے، یہ تعبد کی جہت ہے، اس لئے کہ اللہ کا حق بندوں پر یہ ہے کہ اس کی عبادت کریں، اور اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ کریں، اور اس کی عبادت اس کے اوامر کی تعمیل اور نواہی سے مکمل پرہیز کرنا ہے۔

اس لئے جو بظاہر معلوم ہو کہ یہ محض بندہ کا حق ہے وہ بھی علی الاطلاق ایسا نہیں ہے، بلکہ دنیوی احکام میں حق العبد کے غلبہ کی بنا پر وہ خالص حق العبد معلوم ہوتا ہے۔

اسی طرح ہر شرعی حکم میں بندے کا حق بھی موجود ہے، خواہ فوراً ہو یا بعد میں، اس لئے کہ شریعت کی بنیاد بندوں کے مصالح پر ہے، اسی لئے حدیث میں آیا ہے: "**حق العباد على الله إذا عبدوه ولم يشركوا به شيئا أن لا يعذبهم**"[۱] (اللہ پر بندوں کا حق یہ ہے کہ جب وہ اس کی عبادت کریں اور اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ کریں تو وہ ان کو عذاب نہ دے)۔

حق اللہ کی تفسیر عام طور پر علماء یہ بیان کرتے ہیں کہ جس حکم کے بارے میں شرعی طور پر یہ سمجھ میں آتا ہو کہ اس میں مکلّف کو کوئی اختیار نہیں ہے، وہ حق اللہ ہے، خواہ اس معنی کا ادراک عقل سے ہو یا نہ ہو۔

اور حق العبد وہ ہے جس کا تعلق دنیا میں اس کے مصالح سے ہوتا ہے، اگر اس کا تعلق مصالح اخرویہ سے ہو تو اس پر حق اللہ کا اطلاق ہوگا۔

علماء کے نزدیک تعبد کا مطلب یہ ہے کہ کسی حکم کی خاص طور پر عقلی توجیہ ممکن نہ ہو۔

عبادات کا اصل تعلق حق اللہ سے اور عادات کا اصل تعلق حقوق العباد سے ہے[۲]۔

عزبن عبدالسلام کہتے ہیں کہ حقوق اللہ کی تین قسمیں ہیں:

اول: خالص اللہ کا حق، جیسے اللہ تعالیٰ کی معرفت اور اس پر مبنی احوال، اور جن چیزوں پر ایمان لانا واجب ہے ان پر ایمان لانا، جیسے پیغمبروں کی بعثت، آسمانی کتابوں کا نزول، شرعی احکام وقوانین، حشر ونشر اور ثواب وعقاب پر ایمان رکھنا۔

= مفتی المالکیہ ۱/۷ ۱۵۔

(۱) عمدۃ القاری شرح صحیح البخاری ۲۱/ ۷۷ اطبع المطبعۃ الامیریہ مصر۔

(۲) حنفیہ کے علاوہ دیگر فقہاء کے یہاں اس تقسیم کے لئے دیکھئے: تہذیب الفروق ۱/۷ ۱۵، الموافقات ۲/ ۳۱۷، ۳۱۸، الاحکام السلطانیہ للماوردی رص ۲۴۳ اور اس کے بعد کے صفحات، الأحکام السلطانیہ لابی یعلی رص ۲۸۷ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۱) حدیث: "حق العباد على الله......" کی تخریج فقرہ نمبر ۳ کے تحت گذر چکی۔

(۲) الموافقات للشاطبی ۲/ ۳۱۷، ۳۱۸ طبع المکتبۃ التجاریہ مصر، شائع کردہ دارالمعرفہ بیروت۔

دوم: حقوق اللہ اور حقوق العباد سے مرکب حق، جیسے زکاۃ، صدقات، کفارات، مندوب اموال، قربانی، ہدی، وصایا اور اوقاف وغیرہ، یہ ایک لحاظ سے اللہ کی عبادت ہیں اور ایک لحاظ سے بندوں کے نفع کی چیز ہیں، مگر ان کا غالب مقصد بندوں کا نفع اور ان کی اصلاح ہے، اس لئے کہ مذکورہ صورتوں میں مال خرچ کرنے والے کو ثواب ملتا ہے، اور لینے والے کو سہولت حاصل ہوتی ہے۔

سوم: حقوق اللہ، حقوق الرسول اور حقوق العباد کا مجموعہ، یا دوسرے لفظوں میں ایسی قسم جس میں تینوں حقوق داخل ہوں۔

اس کی چند مثالیں ہیں: ان میں سے ایک اذان ہے، اس میں تینوں حقوق موجود ہیں، تکبیر اور وحدانیت کی شہادت حق اللہ ہے، رسالت کی شہادت حق الرسول ہے، اور حق العباد یہ ہے کہ عورتوں اور منفرد نمازیوں کے لئے اوقات نماز کے شروع ہوجانے کی اطلاع ہے، اور مقتدیوں کو جماعت میں آنے کی دعوت ہے[1]۔

اگر چند حقوق کو ایک ساتھ ادا کرنا دشوار ہوتو ان میں سے بعض کو بعض پر مقدم کرنا اگر ایسا ممکن ہو:

۱۹- امام زرکشی نے کہا کہ اگر اللہ کے حقوق جمع ہوجائیں تو اس کی چند قسمیں ہیں:

الف۔ حقوق باہم متعارض ہوں، اس صورت میں زیادہ مؤکد حق کو مقدم کیا جائے گا۔

مثلاً نماز کے بالکل آخری وقت میں جب کہ اس وقت کی نماز کے علاوہ کسی نماز کی گنجائش نہ ہو، تو اس کو سنن پر اور قضا شدہ نماز پر مقدم کرنا، البتہ اگر وقت میں اس وقت کی اور فوت شدہ دونوں نمازوں کو ادا کرنے کی گنجائش ہو تو ترتیب کی رعایت کرتے ہوئے فوت شدہ نماز کی ادائیگی مقدم ہوگی۔

اسی طرح جن نوافل کو باجماعت پڑھنا مشروع ہے، وہ عام سنن ونوافل سے مقدم ہوں گی، مثلاً عیدین کی نماز سنن پر مقدم ہے، ہاں تراویح کے مقابلے میں اصح قول کے مطابق سنن موکدہ مقدم ہیں (اسی طرح اصح قول کے مطابق سنن مؤکدہ کو مطلق نوافل پر اور وتر کو فجر کی دو رکعت سنت پر مقدم کرنا ہے)، زکاۃ کا صدقہ نافلہ پر، واجب روزہ کا نفل روزہ پر، اور واجب عبادت کا غیر واجب پر مقدم کرنا، اگر مسافر کو نماز کے آخر وقت تک پانی کے ملنے کا یقین ہو تو اول وقت میں تیمّم سے نماز پڑھنے کے مقابلے میں پانی کے انتظار میں نماز کو مؤخر کرنا افضل ہے۔

اگر کوئی شخص لوگوں میں سب سے مستحق شخص کے لئے پانی کی وصیت کرے تو غسل میت کو دیگر چیزوں پر مقدم کیا جائے گا، اسی طرح نجاست کو دھونا حدث کے دور کرنے پر مقدم ہوگا، اس لئے کہ اس کا کوئی بدل نہیں ہے، غسل جنابت اور غسل حیض میں تین اقوال ہیں: اول: غسل جنابت مقدم ہوگا۔ دوم: غسل حیض مقدم ہوگا۔ سوم: دونوں برابر درجے کے ہیں، اس لئے قرعہ اندازی کی جائے گی، میت کو غسل دینے کی وجہ سے غسل کرنا، اور غسل جمعہ دیگر اقسام کے غسل پر مقدم ہوں گے، مگر ان دونوں میں سے کون مقدم ہوگا اس میں دو اقوال ہیں: اہل عراق نے غسل میت کی وجہ سے غسل کرنے کو غسل جمعہ پر مقدم کرنے کو صحیح قرار دیا ہے، اس لئے کہ امام شافعی نے غسل میت کی وجہ سے غسل کے وجوب کو حدیث کے صحیح ہونے پر معلق کیا ہے[1]، جب کہ اہل خراسان نے اور ان کی اتباع میں نووی

---

(۱) قواعد الأحکام للعز بن عبد السلام رص ۱۲۹۔

(۱) حدیث: "من غسل میتا فلیغتسل، ومن حملہ فلیتوضأ......" کی روایت ترمذی (۳/۳۰۹ طبع الحلبی) اور ابن ماجہ (۱/۴۷۰ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، الفاظ ابن ماجہ کے ہیں، مگر ابن ماجہ نے دوسرے جز کا ذکر نہیں کیا ہے، ترمذی نے کہا: یہ حدیث حسن ہے۔

نے غسل جمعہ کے مقدم کرنے کو صحیح کہا ہے، اس لئے کہ اس کی احادیث صحیح ہیں[۱]۔

اسی ذیل میں یہ قاعدہ بھی آتا ہے کہ عبادت کی ذات سے متعلق فضیلت کی رعایت محل عبادت سے متعلق فضیلت کی رعایت سے اولی ہے۔

ب۔ برابر درجہ کے حقوق جن میں کوئی وجہ ترجیح نہ ہو، مثلاً کسی کے ذمہ دو رمضان کے فوت شدہ روزے ہوں، ان میں جس کو چاہے پہلے ادا کرے، اسی طرح بہت زیادہ بوڑھے شخص کے ذمہ دو رمضان کے روزوں کا فدیہ واجب ہو، اسی طرح کسی پر دو نذر کی دو بکریاں واجب ہوں اور اسے ایک ہی بکری میسر ہو، یا کوئی ایک یا متعدد نذروں میں حج یا عمرہ کی نذر مانے تو جس کو چاہے پہلے ادا کرے۔

ج۔ حقوق میں فرق ہو تو راجح کو مقدم کیا جائے گا، مثلاً احرام میں واجب دم اور واجب زکاۃ ایک بکری میں جمع ہو جائیں تو زکاۃ ادا کرنا بہتر ہے، اسی طرح زکاۃ تجارت اور فطرہ کسی ایسے مال سے بیک وقت متعلق ہو جائیں جو دونوں کے لئے ناکافی ہو تو فطرہ کی ادائیگی بہتر ہے، اس لئے کہ ان دونوں کا تعلق عین سے ہے۔

اسی طرح اگر کسی پر کفارہ ظہار اور کفارہ قتل دونوں واجب ہوں، اور اس کے اندر ان میں سے ایک کے لئے بطور کفارہ مساکین کو کھانا کھلانے کی اہلیت موجود ہو اور ہم قتل میں کھانا کھلانے کی اجازت دیں تو ظہار کی طرف سے کھانا کھلانا بہتر ہے۔

د۔ حقوق میں فرق ہو (اور کوئی وجہ ترجیح موجود نہ ہو) مثلاً برہنہ شخص کھڑا ہو کر رکوع وسجدہ اور دیگر ارکان کی رعایت کے ساتھ نماز پڑھے، یا ستر عورت کی ممکنہ رعایت کرتے ہوئے بیٹھ کر اشارہ سے نماز ادا کرے، یا دونوں میں اختیار ہے؟ اس میں پہلی رائے زیادہ صحیح ہے۔ اسی طرح کسی نجس مقام پر محبوس شخص نماز کس طرح ادا کرے؟ اس کے حق میں زیادہ درست بات یہ ہے کہ نہ بیٹھے اور نہ سجدہ کرے، بلکہ سجدہ کے لئے صرف اس قدر جھکے کہ اس سے زیادہ جھکنے پر نجاست لگنے کا اندیشہ ہو۔

اور اگر کسی نجس مقام میں ہو اور اس کے پاس کوئی کپڑا موجود ہو تو آیا اس کو بچھا کر برہنہ حالت میں نماز پڑھے یا کپڑا پہن کر پڑھے یا دونوں میں اختیار ہے؟ اس میں تینوں رائیں پائی جاتی ہیں۔ اگر کسی کے پاس صرف ریشم کا کپڑا ہو تو اصح قول کے مطابق اس کو پہن کر نماز پڑھنا واجب ہے، اور کسی مقام پر کئی ننگے جمع ہو جائیں تو ان کے لئے الگ الگ نماز پڑھنا مستحب ہے یا باجماعت، یا ان کو اس باب میں اختیار ہے، یا دونوں برابر درجے میں ہیں؟ اس میں تینوں اقوال موجود ہیں[۱]۔

متعدد انسانی حقوق جمع ہو جانے کی صورت میں بھی زرکشی کا کہنا ہے کہ کبھی یہ مساوی درجے کے ہوتے ہیں مثلاً متعدد بیویوں کے درمیان نفقہ اور باری کا معاملہ، ایک درجہ کے اولیاء نکاح کا مساوی ہونا، مقدمات میں فریقین کے ساتھ حکام کا یکساں سلوک، تقسیم اور اس پر مجبور کرنے کے معاملہ میں مساوات کا لحاظ، اور کسی شئ مباح کی طرف سبقت کرنے والوں کے درمیان مساوات، اور کبھی ان میں سے کوئی کسی پر راجح ہوتا ہے، مثلاً انسان کا ذاتی نفقہ، بیوی اور رشتہ داروں کے نفقہ پر اور بیوی کا نفقہ رشتہ داروں کے نفقہ پر مقدم ہوگا، اسی طرح

---

(۱) حدیث: ''غسل الجمعة واجب على كل محتلم'' کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۳۵۷ طبع السّلفیہ) اور مسلم (۲/ ۵۸۰ طبع الحلبی) نے حضرت ابو سعید خدریؓ سے کی ہے، الفاظ بخاری کے ہیں، نیز دیکھئے: فتح الباری ۲/ ۲۸۴، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۹۶، صحیح مسلم بشرح النووی ۶/ ۱۳۰، ۱۳۱، سنن ترمذی ۲/ ۲۷۸، ۲۷۹، سنن ابی داؤد بشرحہ المنہل العذب ۳/ ۱۹۸، ۲۰۱، سنن ابن ماجہ ۱/ ۳۴۶، نسائی ۳/ ۹۳۔

(۱) المنثور ۲/ ۶۰، ۶۳، قواعد الأحکام ۱/ ۱۴۴۔

قرض خواہوں کو مقروض کے مال کی فروخت اور ادائیگی دین کی باب میں حق تقدم حاصل ہے، البتہ مدت حجر میں غرماء کے مقابلہ میں انسان کے ذاتی اخراجات اور اہل وعیال کے اخراجات مقدم ہوں گے۔ اسی طرح مجبور کو غیر محتاج پر، صاحب ضرورت کو صاحب حاجت پر، مساجد یا بازاری بیٹھکوں میں پہلے پہنچنے والوں کو اور بائع کے حق کو مشتری کے حق پر تقدم حاصل ہے، وراثت میں تقدیم عصبہ ہونے اور قریب ہونے کی بنیاد پر اور ولایت نکاح میں باپ اور دادا اور پھر عصبہ ہونے کی بنیاد پر حاصل ہوگی، اسی طرح فرد معین کے لئے حق ثابت غیر معین کے لئے حق ثابت پر فوقیت رکھتا ہے، اور اسی لئے شخص معین پر وقف کردہ مال کی زکاۃ واجب ہوتی ہے، جب کہ غیر معین پر وقف کردہ مال کی زکاۃ واجب نہیں ہوتی، عین سے متعلق حق ذمہ سے متعلق حق سے قوی تر ہوتا ہے، اسی وجہ سے سامان کے ذریعہ مفلس سے بیچنے والے کا حق غرماء پر مقدم ہوتا ہے، اسی طرح مرتہن کو مال مرہون میں مقدم کیا جاتا ہے، ایک متعلق والے کو دو متعلق والے پر تقدم حاصل ہے، مثلاً مرہون غلام اگر کوئی جنایت کرے تو جنایت زدہ شخص کا حق مرتہن کے مقابلے میں مقدم ہوگا، اس لئے کہ اس کا غلام کے علاوہ کسی سے تعلق نہیں ہے، جب کہ مرتہن کا حق ذمہ میں ثابت ہے۔

اور اگر کسی جگہ بندہ اور خدا دونوں کے حق جمع ہوجائیں تو زرکشی کہتے ہیں کہ اس کی تین قسمیں ہیں:

الف۔ حق اللہ کی تقدیم یقینی ہے، مثلاً نماز، زکاۃ، روزہ اور حج، بوقت قدرت ان کو تمام دنیوی آسائشوں اور مواقع لذت پر بندہ کی مصلحت اخروی کی وجہ سے مقدم رکھا جائے گا، اسی طرح مستحاضہ متحیرہ سے وطی کی حرمت، اور ہر نماز کے لئے اس پر غسل کا واجب کرنا۔

ب۔ حق العبد کی تقدیم یقینی ہے، مثلاً اِکراہ کی صورت میں کلمۂ کفر کا تلفظ، خارش کی وجہ سے ریشم پہننے کا جواز، اور مرض یا دیگر اعذار کے خوف سے تیمّم کا جواز، اسی طرح جمعہ اور جماعت کے ترک کو جائز کرنے والے اعذار، رمضان میں روزہ نہ رکھنا، اور حج و جہاد وغیرہ، شراب کے علاوہ دیگر نجاستوں سے علاج، قتل قصاص اور قتل ارتداد کے جمع ہونے کی صورت میں قتل قصاص کا مقدم ہونا اور دشمن کے احصار کی وجہ سے احرام کھولنے کا جائز ہونا۔

ج۔ وہ حق جس کی تقدیم میں اختلاف ہے، مثلاً کوئی شخص اس حال میں مرے کہ اس پر زکاۃ اور کسی آدمی کا قرض واجب الاداء ہوتو اس میں تین اقوال ہیں: ایک قول ہے کہ زکاۃ مقدم ہوگی، ایک قول ہے کہ دین مقدم ہوگا، اور ایک قول ہے کہ دونوں برابر ہیں، مگر اصح قول یہ ہے کہ حق اللہ مقدم ہوگا۔

ان ہی میں حج اور کفارہ ہیں، اصح قول یہ ہے کہ حج اور کفارہ مقدم ہوں گے، رافعی ''کتاب الایمان'' میں فرماتے ہیں کہ یہ اقوال مجور کے حق میں جاری نہ ہوں گے، بلکہ عمر بھر آدمی کا حق مقدم ہوگا اور اللہ کا حق مؤخر، مگر ان کی مراد وہ حقوق ہیں جو ذمہ میں واجب ہیں نہ کہ عین سے متعلق حقوق، عین سے متعلق حقوق حیات اور موت دونوں صورتوں میں مقدم ہوں گے، یہی وجہ ہے کہ مال مرہون میں واجب زکاۃ مرتہن کے حق پر مقدم ہے، اگر ترکہ سے آدمی کا دین اور جزیہ دونوں متعلق ہوجائیں تو صحیح قول کے مطابق دونوں مساوی درجہ رکھیں گے، زکاۃ اور جزیہ کے درمیان فرق یہ ہے کہ جزیہ میں آدمی کا حق غالب ہے، اس لئے کہ وہ دارالاسلام میں رہائش کا معاوضہ ہے، لہٰذا یہ دوسرے انسانی دیون کے مشابہ ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی دوران سال اسلام قبول کرے یا مرجائے تو جزیہ ساقط نہیں ہوتا، جب کہ دوران سال موت کی صورت میں زکاۃ واجب نہیں ہوتی ہے، نیز جزیہ ابتدا ہی میں وسعت کے ساتھ واجب ہوجاتا ہے، جب کہ زکاۃ صرف آخری سال میں واجب ہوتی ہے۔

اور اسی ذیل میں یہ صورت بھی داخل ہے کہ کوئی مضطر سامنے مردار اور دوسرے کا کھانا پائے تو اس میں چند اقوال ہیں: ایک قول یہ ہے کہ مردار کا کھانا مقدم ہوگا، دوسرا قول یہ ہے کہ دوسرے کا کھانا کھالینا مقدم ہوگا، تیسرا قول یہ ہے کہ اس کو اختیار ہے۔

ایک صورت یہ بھی ہے کہ اگر اولاد اپنے والد کو مال دے کہ وہ اپنی طرف سے حج کرائے تو باپ پر اس کو قبول کرنا واجب ہے، اسی طرح اگر اس کے لئے اجرت ادا کرے تو بھی ایک روایت کے مطابق باپ پر قبول کرنا واجب ہے، جب کہ کسی انسان کے دین ادا کرنے کے بارے میں قبول کرنا بلا اختلاف واجب نہیں ہے[۱]۔

حقوق کی تقسیم قابل اسقاط ہونے اور نہ ہونے کے اعتبار سے:

۲۰ - حق کبھی خالص اللہ کا ہوتا ہے، کبھی خالص بندے کا حق ہوتا ہے، اور کبھی ایک ہی جگہ دونوں حق جمع ہوجاتے ہیں، اور کبھی حق العبد غالب ہوتا ہے اور کبھی حق اللہ غالب ہوتا ہے، جس کی تفصیل ماقبل میں گذر چکی ہے[۲]۔

پھر حقوق اللہ فی الجملہ کبھی خالص عبادات کی قبیل سے ہوتے ہیں، خواہ وہ عبادت مالی ہو، مثلاً زکاۃ، یا بدنی ہو مثلاً نماز، یا بدنی اور مالی دونوں کی جامع ہو مثلاً حج، اور کبھی خالص عقوبات کی صورت میں ہوتے ہیں مثلاً حدود، اور کبھی کفارات کی صورت میں ہوتے ہیں جو عقوبت وعبادت کے درمیان دائر ہوتے ہیں۔

دراصل سارا حق اللہ سبحانہ وتعالیٰ ہی کا ہے، اس لئے کہ بندہ کا کوئی ایسا حق نہیں جس میں حق اللہ موجود نہ ہو اور وہ حق کو اس کے مستحق تک

(۱) المنثور ۲/ ۶۴، ۶۶، دیکھئے: غایۃ القصوی فی درایۃ الفتوی للبیضاوی ۱/ ۲۵۸، قواعد الاحکام ۱/ ۱۴۲، ۱۴۸۔

(۲) دیکھئے: بحث "حقوق کی تقسیم نفع کے عموم وخصوص کے اعتبار سے۔

پہنچانے کا اللہ کا حکم ہے۔ کسی حق کو بندہ کے لئے خاص کرنے کا مطلب صرف اتنا ہے کہ بندہ کو اس میں اس لحاظ سے تصرف کرنے کا اختیار ہے کہ اگر وہ اس کو ساقط کردے تو ساقط ہوجائے گا[۱]۔

قابل اسقاط اور نا قابل اسقاط حقوق کی تفصیل درج ذیل ہے:

اول: حق اللہ سبحانہ تعالیٰ:

۲۱ - اصل یہ ہے کہ حقوق اللہ خواہ وہ عبادات ہوں، مثلاً نماز اور زکاۃ، یا سزائیں ہوں، مثلاً حدود، یا سزا وعبادت کے درمیان دائر ہوں، مثلاً کفارات، یا ان کے علاوہ وہ حقوق جو بندہ کے لئے بمقتضائے شریعت ذاتی طور پر ثابت ہوں، مثلاً نابالغ پر حق ولایت، حقوق پدری ومادری، ابوت ونسب میں بیٹے کا حق وغیرہ، ان میں کوئی حق قابل اسقاط نہیں ہے، بندہ ان کو ساقط نہیں کرسکتا، اس لئے کہ وہ حق کا مالک نہیں ہے[۲]۔

اگر کوئی شخص حقوق اللہ میں سے کوئی حق ساقط کرنے کی کوشش کرے گا تو اس سے قتال کیا جائے گا، جیسا کہ حضرت ابوبکر صدیقؓ نے مانعین زکاۃ سے قتال کیا تھا[۳]۔

بلکہ وہ سنتیں بھی جن سے اظہار دین ہوتا ہے اور جن کو شعائر اسلام میں سمجھا جاتا ہے، مثلاً اذان، اگر کسی شہر کے تمام لوگ اس کے ترک پر اتفاق کرلیں تو ان سے قتال واجب ہوگا[۴]۔

(۱) الفروق للقرافی ۱/ ۱۴۰، ۱۴۱، المنثور فی القواعد ۲/ ۵۸، ۵۹، شرح المنار ۸۸۶ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) البدائع ۲/ ۵۵، ۵۶، الموافقات ۲/ ۳۷۵، ۳۷۶، الفروق للقرافی ۱/ ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۹۵، المنثور ۳/ ۳۹۳، شرح المنار ص ۸۸۵، ۸۸۶، مغنی المحتاج ۴/ ۱۹۴، إعلام الموقعین ۱/ ۱۰۸۔

(۳) البدائع ۲/ ۳۵، المغنی ۲/ ۵۷۲، التبصرۃ بہامش فتح العلی ۲/ ۱۸۸، المہذب ۱/ ۱۴۸۔

(۴) الاختیار ۱/ ۴۲، منح الجلیل ۱/ ۱۱۷، المہذب ۱/ ۶۲۔

عبادات کو ساقط کرنے کا حیلہ اختیار کرنا جائز نہیں، مثلاً کسی کے پاس اتنا مال ہو کہ وہ حج کرسکتا ہو، لیکن وہ پورا مال کسی کو ہبہ کردے، تاکہ اس پر حج واجب نہ ہو، یا نماز کا وقت آتے ہی کوئی خواب آور دوا استعمال کرلے، تاکہ نماز کا وقت اس حال میں نکلے کہ وہ مفقود العقل ہو، جیسا کہ بے ہوش شخص کا حکم ہے (۱)۔

اسی طرح خالص حدود اللہ کو ساقط کرنے کے لئے سفارش کرنا حرام ہے، اس لئے کہ حد، اللہ کا حق ہے، کیونکہ ایک مخزومیہ عورت کے مقدمے میں جس پر چوری کا الزام ثابت ہوچکا تھا، حضرت اسامہؓ نے اس کے لئے سفارش کی، تو نبی کریم ﷺ سخت ناراض ہوئے اور ارشاد فرمایا: "أتشفع في حد من حدود الله تعالى؟" (۲) (کیا تم اللہ کی حد کے بارے میں سفارش کرتے ہو؟)۔

البتہ جس صورت میں حق اللہ اور حق العبد دونوں جمع ہوجائیں، مثلاً قذف، اس میں کس کا حق غالب ہوگا اس بارے میں اختلاف ہے، تو جن لوگوں نے حق العبد کو غالب قرار دیا ہے انہوں نے حاکم تک مقدمہ لے جانے سے قبل اور اس کے بعد بھی اس کے معاف کرنے کو جائز قرار دیا ہے، یہ شافعیہ اور حنابلہ ہیں۔ حنفیہ کے نزدیک عدالت میں مقدمہ پیش ہوجانے کے بعد معاف کرنا جائز نہیں ہے، امام ابو یوسف سے ایک روایت یہ ہے کہ یہ جائز ہے۔

مالکیہ نے حاکم کے پاس مقدمہ پیش ہوجانے کے بعد معافی میں یہ قید لگائی ہے کہ تہمت زدہ شخص خود اپنی پردہ پوشی کا ارادہ رکھتا ہو، مگر باپ اور بیٹے کے درمیان اس قید کی شرط نہیں ہے (۳)۔

یہ تفصیل تو حدود کے متعلق ہے، البتہ تعزیر کے بارے میں حکم یہ ہے کہ جس تعزیر کا تعلق حق العبد سے ہو اس کو معاف کرنا جائز ہے، اور جس کا تعلق حق اللہ سے ہو وہ امام کی صوابدید پر موقوف ہے، یہ حکم فی الجملہ ہے (۱)۔

تفصیل کتب فقہ میں متعلقہ ابواب میں دیکھی جائے۔

اسی طرح اللہ کے بعض حقوق ایسے ہیں جو دراصل بندوں کی مصالح کے لئے مشروع ہوئے ہیں، اسی وجہ سے وہ کسی کے ساقط کرنے سے ساقط نہیں ہوتے، اس لئے کہ اسقاط مشروعیت کے منافی ہے، مثلاً نابالغ بچہ پر باپ کی ولایت ان حقوق میں سے ہے جن کا شریعت نے صاحب حق کے وصف ذاتی کے طور پر اعتبار کیا ہے، اس لئے یہ اس کے لئے لازم رہے گا، اس سے جدا نہ ہوگا، اس طرح اس کا یہ حق شریعت کے ثابت کرنے سے ثابت ہوا ہے، لہٰذا وہ اللہ کا ایک حق سمجھا جائے گا، اسی لئے بندہ کے ساقط کرنے سے ساقط نہ ہوگا (۲)۔

مکان عدت میں رہائش کا حق بھی اسی قسم کا حق ہے، اس لئے معتدہ پر لازم ہے کہ وہ اپنی عدت اسی گھر میں گذارے جو بوقت فرقت رہائش کے لئے اس کی طرف منسوب ہو، اس نسبت کا ذکر قرآن میں ہے: "لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ" (۳) (انہیں ان کے گھر سے نہ نکالو)، اس سے مراد اس کا رہائشی مکان ہے، شوہر یا کسی کے لئے بھی معتدہ کو اس کے مکان سے نکالنا جائز نہیں، اور نہ عورت کے لئے خود نکلنا جائز ہے، اگرچہ شوہر اس پر راضی ہو، اس لئے کہ عدت میں اللہ تعالیٰ کا حق ہے، اور عورت کو مکان عدت سے نکالنا یا

---

(۱) الموافقات ۲/ ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۹، الشرح الصغیر ۱/ ۲۱۰ طبع الحلبی۔

(۲) حدیث: "أتشفع في حد......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۲/ ۸۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۳۱۵ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۳) البدائع ۷/ ۵۵، ۵۶، الہدایہ ۲/ ۱۱۳، منح الجلیل ۳/ ۴۲۴، ۴/ ۵۱۵، المہذب ۲/ ۲۷۵، ۲۸۴، المنثور ۲/ ۲۴۹، المغنی ۸/ ۲۱۷، ۲۸۲۔

---

(۱) البدائع ۷/ ۶۴، ۶۵، الدسوقی ۴/ ۳۵۴، مغنی المحتاج ۴/ ۱۹۳، المغنی ۸/ ۳۲۶۔

(۲) البدائع ۵/ ۱۵۲، ۶/ ۴۸، اشباہ ابن نجیم ص ۱۶۰، ابن عابدین ۲/ ۱۰۲، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۵۲۶، المنثور ۳/ ۳۹۳۔

(۳) سورۂ طلاق/ ۱۔

اس کا خود نکلنا مشروعیت کے منافی ہے، اس لئے کسی کے لئے اس کا ساقط کرنا جائز نہیں ہوگا [۱]۔

یہ فی الجملہ ہے، تفصیل کے لئے "سکنیٰ" اور "عدت" کی اصطلاحات دیکھی جائیں۔

اسی قسم کا حق خیار رؤیت بھی ہے، کسی چیز کو دیکھنے سے پہلے اس کے خریدنے میں مشتری کے لئے خیار رؤیت ثابت ہوتا ہے، اور اس کے دیکھنے کے بعد اس کو لینے اور رد کرنے کا اختیار رہتا ہے، اس لئے کہ ارشاد نبوی ہے: "**من اشترى شيئا لم يره فله الخيار إذا رآه**" [۲] (جو شخص کوئی چیز بغیر دیکھے خرید لے اس کو دیکھنے کے بعد لینے یا نہ لینے کا اختیار ہوگا)۔ خیار یہاں عاقدین کی شرط کی وجہ سے نہیں ہے، بلکہ شریعت کی جانب سے حاصل ہوتا ہے، اس لئے یہ حق اللہ ہے، اور اسی بنا پر اس کو ساقط کرنا جائز نہیں اور نہ ساقط کرنے سے یہ ساقط ہوتا ہے، اس پر ان تمام فقہاء کا اتفاق ہے جو غائب شی کی بیع کو ثبوت خیار کی شرائط کے ساتھ جائز قرار دیتے ہیں [۳]۔

تفصیل "خیار رؤیت" میں دیکھی جائے۔

اسی طرح سے اللہ تعالیٰ کا وہ حق جو بندوں کی مصالح کے لئے مشروع ہوا اس کا ساقط کرنا جائز نہیں ہے۔

اور جب حقوق اللہ بندوں کی طرف سے اسقاط کے قابل نہیں ہیں تو ان کو ساقط کر کے ان کا عوض لینا بھی جائز نہیں ہوگا، لہٰذا یہ صحیح نہیں کہ کوئی شخص کسی چور یا شرابی سے اس کے چھوڑنے اور اس کا

(۱) البدائع ۳/ ۱۵۲، الہدایہ ۲/ ۳۲، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۹۲، مغنی المحتاج ۳/ ۴۰۲، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۲۳۰۔

(۲) حدیث: "من اشترى شيئا لم يره فله الخيار إذا رآه" کی روایت دارقطنی (۳/ ۵ طبع دارالمحاسن) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، اور کہا: یہ باطل اور غیر صحیح ہے، اور یہ روایت ابن سیرین سے موقوفاً منقول ہے۔

(۳) البدائع ۵/ ۲۹۲، ۲۹۷، الہدایہ ۳/ ۳۲، الاختیار ۲/ ۱۵، ۱۶، أسہل المدارک ۲/ ۲۷۷، الفروق للقرافی ۳/ ۲۴۷، المغنی ۳/ ۵۸۱۔

مقدمہ عدالت میں پیش نہ کئے جانے پر مصالحت کرے، اس لئے کہ اس کے مقابلہ میں عوض لینا صحیح نہیں ہے، اسی طرح کسی گواہ سے اس بات پر مصالحت کرنا درست نہیں کہ وہ کسی حق اللہ یا حق العبد کے معاملے میں اس کے خلاف شہادت نہ دے، اس لئے کہ شاہد ادائے شہادت کے باب میں حق اللہ کا جوابدہ ہے، ارشاد باری ہے: "وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ" [۱] (اور گواہی ٹھیک ٹھیک اللہ کے واسطے دو)، اور حقوق اللہ کی طرف سے مصالحت کرنا باطل ہے، اور معاوضہ لینے والے پر اس کا لوٹانا واجب ہے، اس لئے کہ اس نے معاوضہ ناحق حاصل کیا ہے [۲]۔

حقوق اللہ بندوں کی طرف سے تو اسقاط کے قابل نہیں ہیں، لیکن خود شارع بندوں کی تخفیف وسہولت کے لئے ان کو ساقط کرسکتا ہے، اسی لئے فقہاء کہتے ہیں کہ حقوق اللہ کی بنیاد مسامحت پر ہے، یعنی اللہ کو اس سے کچھ نقصان ہرگز نہیں پہنچتا، اسی وجہ سے اقرار زنا سے رجوع قابل قبول ہے، اور اس سے حد ساقط ہوجائے گی، برخلاف حقوق العباد کے کہ بندوں کو اس سے ضرر پہنچتا ہے، اور اسی لئے حد ساقط ہونے کا ایک سبب قابل اعتبار شبہ بھی ہے [۳]۔ ارشاد نبوی ہے: "**ادرءوا الحدود بالشبهات**" [۴] (شبہات کی وجہ سے حدود ساقط کردو)۔

مکلّف کو ہونے والی مشقت وحرج بھی اس مکلّف سے بعض شرعی احکام کے ساقط کرنے کا سبب بنتے ہیں، اور یہ اللہ تعالیٰ کا فضل وکرم

(۱) سورۂ طلاق/ ۲۔

(۲) البدائع ۶/ ۴۸، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۶۶، الذخیرہ ص ۱۵۲۔

(۳) المنثور ۲/ ۵۹، ۲۲۵، البدائع ۷/ ۶۱، الفروق للقرافی ۴/ ۱۷۲۔

(۴) حدیث: "ادرؤوا الحدود بالشبهات" کو سخاوی نے "المقاصد الحسنہ" میں ابو سعد السمعانی کی کتاب "الذیل" کی طرف منسوب کیا ہے، اور لکھا ہے کہ ہمارے شیخ یعنی ابن حجر نے کہا ہے کہ اس کی سند میں ایک روای غیر معروف ہے (المقاصد ص ۳۰ طبع الخانجی)۔

ہے، جیسے مجنون سے عبادتوں اور سزاؤں کا ساقط کرنا، اسی طرح بعض معذورین، جیسے مریضوں اور مسافروں سے بر بنائے مشقت بعض عبادات کا ساقط کرنا۔

فقہاء نے مشقت کی مختلف قسموں کی تفصیل کی ہے، اور ہر عبادت کے لئے مشقت کا ایک درجہ مقرر کیا ہے جو اس کو ساقط کرنے میں مؤثر ہوتی ہے، اور اس کو اس قاعدہ کے تحت داخل کیا ہے: "**المشقة تجلب التيسير**" (مشقت آسانی پیدا کرتی ہے)، اور یہ قاعدہ اس آیت کریمہ سے ماخوذ ہے: "يُرِيْدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيْدُ بِكُمُ الْعُسْرَ"[۱] (اللہ تمہارے حق میں سہولت چاہتا ہے اور تمہارے حق میں دشواری نہیں چاہتا)، نیز ارشاد باری ہے: "وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ"[۲] (اور اس نے تم پر دین کے بارے میں کوئی تنگی نہیں کی)، دیکھئے: اصطلاح "تیسیر"۔

اعذار پر مبنی حکم کا نام رخصت ہے، اور رخصت کی ایک قسم "رخصت اسقاط" ہے، جیسے حائضہ اور نفساء سے نماز کو ساقط کرنا، اور بہت بوڑھے شخص سے جو روزہ کی طاقت نہ رکھتا ہو، روزہ ساقط کرنا[۳]۔

بلکہ مسافر کی نماز میں قصر حنفیہ کے نزدیک فرض ہے، اور یہ رخصت اسقاط کے تحت داخل ہے، اس لئے کہ ارشاد نبوی ہے: "**صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته**"[۴] (یہ صدقہ ہے جو اللہ نے تم پر کیا ہے، اس لئے اس کے صدقہ کو قبول کرو)۔

---

(۱) سورۂ بقرہ/۱۸۵۔

(۲) سورۂ حج/۷۸۔

(۳) الاشباہ لابن نجیم رص ۷۵ اور اس کے بعد کے صفحات، الفروق للقرافی ۱/ ۱۱۸، ۱۱۹، المنثور ۱/ ۲۵۳ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۴) حدیث: "صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته" کی روایت مسلم (۱/ ۴۷۸ طبع الحلبی) نے حضرت عمر بن الخطابؓ سے کی ہے۔

اور طریقۂ استدلال یہ ہے کہ تملیک کی گنجائش نہ رکھنے والی چیز صدقہ کرنا اسقاط ہے جس کو رد کرنے کی گنجائش نہیں ہے، اگرچہ یہ ایسے شخص کی طرف سے ہو جس کی اطاعت لازم نہ ہو، مثلاً ولی قصاص، تو اگر یہ صدقہ اللہ کی طرف سے ہو جس کی اطاعت لازم ہے تو بدرجہ اولی واجب ہوگا[۱]۔

اسی ذیل میں یہ بھی ہے کہ بوقت ضرورت محرمات کے استعمال کرنے میں ان کی حرمت ساقط ہوجاتی ہے، مثلاً مضطر کے لئے مردار کھانا، حلق سے لقمہ اتارنے کے لئے شراب استعمال کرنا اور ڈاکٹر کے لئے مقام ستر دیکھنے کی اجازت ہے۔

یہ حکم معاملات میں بھی جاری ہوتا ہے، جیسے یہ بھی رخصت کی ایک صورت ہے کہ فی الجملہ مشروع ہونے کے باوجود حکم ساقط ہوجائے، مثلاً بیع سلم، اس لئے کہ راوی کا قول ہے: "**نهى النبي ﷺ عن بيع ما ليس عند الإنسان ورخص في السلم**"[۲] (نبی کریم ﷺ نے کسی ایسی چیز کی بیع سے منع فرمایا ہے، جو انسان کے پاس موجود نہ ہو، اور سلم میں اس کی رخصت دی ہے)، اصل یہ ہے کہ بیع کا معاملہ عین پر ہونا چاہئے، اور یہ مشروع ہے، لیکن سلم کے معاملے میں یہ ساقط کردیا گیا[۳]۔ اس کی تفصیل "تیسیر، رخصت اور اسقاط" کی اصطلاحات اور کتب فقہ کے متعلقہ ابواب کے تحت دیکھی جائے۔

---

(۱) التلویح ۲/ ۱۳۰، اشباہ ابن نجیم رص ۷۵۔

(۲) حدیث: "نهى عن بيع ماليس عند الإنسان ورخص في السلم" دو حدیثوں سے مرکب ہے، ایک ہے: لا تبع ما ليس عندك" اس کی روایت ترمذی نے حضرت حکیم بن حزام سے کی ہے، اور اس کو حسن کہا ہے (تحفۃ الأحوذی ۴/ ۴۳۰ طبع السّلفیہ مدینہ منورہ)۔
اور سلم کی رخصت کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۴۲۸ طبع السّلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۲۲۷ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے کی ہے۔

(۳) التلویح ۲/ ۱۲۹، اشباہ ابن نجیم رص ۷۵ اور اس کے بعد کے صفحات، مسلم الثبوت ۱/ ۱۱۸، المنثور ۲/ ۱۶۴۔

حقوق العباد:

۲۲- حق العبد میں اسقاط وعدم اسقاط کے اعتبار سے اعیان، منافع، دیون اور حقوق مطلقہ یعنی جو نہ عین ہوں، نہ دین اور نہ منفعت، سب داخل ہیں (۱)۔

اصل یہ ہے کہ کسی بھی صاحب حق کو اپنے حق کے ساقط کرنے سے روکا نہیں جاسکتا، بشرطیکہ اس کا تصرف جائز ہو، یعنی صاحب حق مجور علیہ نہ ہو، اسی طرح محل قابل اسقاط ہو، یعنی وہ کوئی عین یا شئی حرام نہ ہو، نیز وہاں کوئی مانع موجود نہ ہو، مثلاً کسی دوسرے کا حق متعلق نہ ہو (۲)، جس کی تفصیل درج ذیل ہے:

الف- عین:

۲۳- عین سے مراد یہ ہے کہ جس میں علی الاطلاق جنس، نوع، قدر اور صفت کے لحاظ سے تعیین کی گنجائش ہو، مثلاً عروض یعنی کپڑے وغیرہ، عقار یعنی اراضی اور مکانات وغیرہ، اور حیوان یعنی چوپایہ وغیرہ، اور کیلی اور وزنی اشیاء (۳)۔

عین کے مالک کو حق ہے کہ بیع یا ہبہ یا اس کے علاوہ کسی جائز طریقہ پر ملکیت کو منتقل کر کے اس میں کوئی تصرف کرے، البتہ اسقاط کے ذریعہ اس میں تصرف کرنا مثلاً کوئی کہے کہ میں نے اس گھر کی اپنی ملکیت فلاں کے لئے ساقط کردی، اور وہ اس طرح اپنی ملکیت ختم کر کے دوسرے کی ملکیت ثابت کرنا چاہے تو فقہاء کے نزدیک یہ باطل ہے، اس لئے کہ اعیان قابل اسقاط نہیں ہوتے، اور یہ فی الجملہ ہے، اس لئے کہ عتق ملکیت رقبۃ کا اسقاط مانا جاتا ہے، حالانکہ رقبہ عین ہے، اس طرح وقف کو بھی بعض فقہاء نے اسقاط ملک قرار دیا ہے (۱)۔

تفصیل ''ابراء اور اسقاط'' کے مباحث میں دیکھی جائے۔

ب- دین:

۲۴- دین کا ساقط کرنا یا اس کا عوض لینا بالاتفاق جائز ہے، خواہ دین کسی مبیع کی قیمت ہو، یا مسلم فیہ ہو، یا بیوی کا گذشتہ مقررہ نفقہ ہو، یا اس کے علاوہ کوئی اور دین ہو۔

جس طرح کل دین ساقط کرنا جائز ہے اسی طرح اس کے بعض کا ساقط کرنا بھی جائز ہے، اسی طرح عوض لینے کی مختلف صورتیں ہیں، کبھی یہ صلح کی صورت میں ہوتی ہے، کبھی خلع اور کبھی کسی شئی کے حاصل ہونے پر معلق کرنے کی صورت میں، اور کبھی اس کے علاوہ (۲)۔

اس کی ایک مثال ''حاشیہ ابن عابدین'' میں ہے کہ اگر بیوی اپنے شوہر کو مہر اور نفقہ معاف کردے تاکہ وہ اس کو طلاق دے دے، تو معافی کا یہ عمل درست ہے، اور یہ عورت کا اپنی ذات کے مالک ہونے کے عوض میں ہوگا (۳)۔

شافعیہ نے کہا ہے کہ اگر مقروض دائن کو اپنے اوپر واجب قرض کی برأت کے بدلہ میں کوئی کپڑا دے تو دائن اس معاوضہ کا مالک ہوگا جو قرض سے برأت کے بدلہ میں دیا گیا ہے، اور مقروض دین سے بری ہوجائے گا (۴)۔

---

(۱) البدائع ۶/ ۴۲، ۴۸، ۷/ ۲۲۳، الدسوقی ۳/ ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۴۱۱، المنثور ۲/ ۶۷، کشاف القناع ۳/ ۳۹۰، ۴۰۰، المغنی ۹/ ۲۳۷، ۲۳۸۔

(۲) البدائع ۶/ ۲۶۳، ۲۶۴، الفروق ۱/ ۱۹۵، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۶۰، المنثور ۳/ ۳۹۳۔

(۳) البدائع ۶/ ۴۲۔

(۱) اشباہ ابن نجیم ص ۳۵۲، تکملہ حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۴۳، ۱۴۴، الدسوقی ۳/ ۴۱۱، قلیوبی ۳/ ۱۳، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۶۳۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۶۵۳، البدائع ۵/ ۲۰۳، ۲۱۴، ۶/ ۴۴، الدسوقی ۳/ ۲۲۰، ۳۱۰، المہذب ۱/ ۴۵۵، قلیوبی ۲/ ۳۰۸، ۴/ ۳۶۸، الوجیز ۱/ ۱۷۷، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۲۲۲، ۲۲۳، ۵۲۱، المغنی ۵/ ۲۲۔

(۳) ابن عابدین ۲/ ۵۶۶۔

(۴) الجمل علی شرح المنہج ۳/ ۳۸۱، نہایۃ المحتاج ۴/ ۴۲۹۔

قرافی نے اسقاط بالعوض کی قسموں میں صلح عن الدَین کا شمار بھی کیا ہے [1]۔

اس کی تفصیل ''ابراء اور اسقاط'' میں دیکھی جائے۔

ج-منافع:

۲۵- منافع کا ساقط کرنا بھی اسی طرح جائز ہے، خواہ ساقط کرنے والا رقبۃ اور منفعت دونوں کا مالک ہو، یا بمقتضائے عقد صرف منفعت کا مالک ہو، جیسے اجارہ، عاریت اور منفعت کی وصیت، یا بلا عقد منافع کا مالک ہو، مثلاً غیر آباد اراضی کی آبادکاری کے لئے اس کو پتھر وغیرہ سے نشان زد کرنا، اسی ذیل میں مارکیٹ وغیرہ کی بیٹھکوں کا حق اختصاص بھی داخل ہے۔ غرض منفعت کا مستحق اگر اس کو ساقط کرے اور وہاں کوئی مانع موجود نہ ہو تو منافع ساقط ہو جائیں گے [2]۔

اس کی ایک مثال یہ ہے کہ کوئی کسی شخص کے لئے اپنے گھر میں رہائش کی وصیت کرے اور پھر وصیت کرنے والا مر جائے اور وارث موصی لہ کی مرضی سے وہ گھر فروخت کر دے تو بیع جائز ہوگی اور اس کا حق رہائش باطل ہو جائے گا، اسی طرح وارث اس گھر کو تو فروخت نہ کرے لیکن موصی لہ یہ کہہ دے کہ میں نے اپنا حق ساقط کر دیا تو اس کا حق ساقط ہو جائے گا [3]۔

مساجد اور بازاروں میں بیٹھنے کی جگہوں سے فائدہ اٹھانے والے کے لئے بھی اپنا حق ساقط کرنا جائز ہے [4]، مگر یہ حکم بلاعوض ساقط کرنے کا ہے، رہا عوض لے کر ساقط کرنا تو یہ منفعت کے مالک ہونے

(۱) الذخیرہ رص ۱۵۲۔

(۲) البدائع ۷/ ۲۲۷، المنثور فی القواعد ۳/ ۳۹۳، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۶۰۔

(۳) اشباہ ابن نجیم رص ۳۱۶، قلیوبی ۲/ ۳۱۲، المنثور ۳/ ۲۳۰۔

(۴) المنثور ۳/ ۳۹۴، الدسوقی ۳/ ۴۳۴، القواعد لابن رجب رص ۱۹۹، منتہی الإرادات ۲/ ۴۶۴، ۴۶۵۔

اور فائدہ اٹھانے کے مالک ہونے پر ہے جس میں ملک منفعت اور ملک انتفاع کے درمیان فرق کے قاعدہ پر مبنی ہے، لہٰذا جو منفعت کا مالک ہوگا وہ اس پر معاوضہ لینے کا مالک ہوگا، لیکن جو شخص صرف فائدہ اٹھانے کا مالک ہو وہ اسقاط کا تو مالک ہوگا لیکن اس پر معاوضہ لینا جائز نہ ہوگا، یہ جمہور فقہاء یعنی مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے [1]، حنفیہ کے یہاں کچھ قیود ہیں، ان کے نزدیک منافع کا معاوضہ لینا صرف ایسے شخص کے لئے جائز ہے جو رقبہ اور منفعت دونوں کا مالک ہو، یا عوض کے ذریعہ منافع کا مالک ہو، بلاعوض منافع کے مالک کے لئے ان کا معاوضہ لینا جائز نہیں، منافع ان کے نزدیک اموال نہیں ہیں، اسی طرح ان کے نزدیک صرف حقوق ارتفاق کا معاوضہ لینا اصح قول کے مطابق جائز نہیں ہے، البتہ تابع کی حیثیت سے جائز ہے [2]، منفعت پر معاوضہ لینے کی ایک مثال یہ ہے کہ کوئی شخص ایک مکان کے بارے میں دو شخصوں کے لئے وصیت کرے، ایک کے لئے عین مکان کی اور دوسرے کے لئے حق رہائش کی، پھر پہلا شخص دوسرے سے مصالحت کر لے، یعنی جس شخص کے لئے عین مکان کی وصیت کی گئی تھی وہ رہائش کی وصیت والے شخص سے چند دراہم یا کسی دوسری چیز کے منافع کے بدلے مصالحت کر لے کہ یہ گھر اس کے حوالے کر دے تو ایسا کرنا جائز ہے [3]۔

اس کی تفصیل ''اجارۃ''، ''اعارۃ''، ''وصیت''، ''وقف'' اور ''ارتفاق'' کی اصطلاحات میں دیکھی جائے۔

(۱) منح الجلیل ۳/ ۴۴۸، ۷۷۱، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۱۷، ۱۱۸، المغنی ۴/ ۵۴۶، ۵۴۷، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۳۵۱، ۳۹۱۔

(۲) الہدایہ ۴/ ۲۵۳، البدائع ۶/ ۱۸۹، ۲۲۰، اشباہ ابن نجیم رص ۳۵۳، ابن عابدین ۵/ ۴۴۳، ۴۴۴۔

(۳) ابن عابدین ۴/ ۱۵، تکملۃ فتح القدیر ۷/ ۳۸۵، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۶۳۔

د-حق مطلق:

۲۶ - بندہ کے حق مطلق سے یہاں مراد یہ ہے کہ جو نہ عین ہو نہ دین اور نہ منفعت جیسا کہ گذر چکا ہے، مثلاً حق شفعہ، حق خیار، باری میں بیوی کا حق، حق قصاص، حق اجل وغیرہ، اس قسم کے حقوق کا ساقط کرنا جائز ہے، اس لئے کہ کسی بھی صاحب حق کو اپنا حق ساقط کرنے سے روکا نہیں جا سکتا، اگر کوئی مانع موجود نہ ہو[۱]۔

وہ موانع جن کی وجہ سے اس قسم کے حقوق کا ساقط کرنا ممنوع ہوتا ہے ان میں سے بعض متفق علیہ ہیں اور بعض مختلف فیہ۔

متفق علیہ موانع میں سے ایک یہ ہے کہ اس سے دوسرے کا حق متعلق ہو، مثلاً نسب کے باب میں نابالغ بچے کا حق، اگر یہ حق ثابت ہو جائے تو جس سے بچہ کا نسب ثابت ہوگا اس کے لئے نسب ساقط کرنا جائز نہیں ہے، لہذا کوئی بیٹا ہونے کا اقرار کرے یا بیٹے کی پیدائش پر اس کو مبارکباد دی جائے اور وہ خاموش رہے دونوں صورتوں میں بچہ کا نسب اس سے ثابت ہو جائے گا، اور اس کے بعد اس کے لئے اس کے نسب کو ساقط کرنا جائز نہ ہوگا[۲]۔

اس ذیل میں مفلس مجور کا تصرف بھی آتا ہے جس پر پابندی اس کے افلاس کے سبب سے لگائی گئی ہو، اس کو اپنے مال میں کسی نئے تصرف، مثلاً وقف، عتق، ابراء یا مفت معاف کرنے سے روکا جائے گا، کیونکہ اس کے مال سے قرض خواہوں کا حق متعلق ہے[۳]۔

مختلف فیہ موانع کی ایک مثال حقوق کی صفات ہیں، مثلاً مدت اور عمدہ ہونا، شافعیہ کے نزدیک اصح قول کے مطابق صرف حقوق کی صفات کا ساقط کرنا جائز نہیں ہے، اس لئے ساقط کرنے سے مدت یا

(۱) البدائع ۵/۲۹۷، شرح منتہی الإرادات ۲/۲۶۰۔

(۲) الکافی لابن عبدالبر ۲/۶۱۶، نہایۃ المحتاج ۷/۱۱۶، المغنی ۷/۴۲۴۔

(۳) الدسوقی ۳/۲۶۵، نہایۃ المحتاج ۴/۳۰۵، ۳۰۶، منتہی الإرادات ۲/۲۷۸۔

عمدہ ہونا ساقط نہ ہوگا، جب کہ حنفیہ کے نزدیک یہ جائز ہے[۱]۔

اس کے علاوہ مجہول کو ساقط کرنا اور حق کے وجوب کے سبب کے پائے جانے کے بعد اس کے وجوب سے قبل حق کو ساقط کرنا وغیرہ بھی مختلف فیہ ہے۔

اس کی تفصیل ''ابراء'' اور ''اسقاط'' میں دیکھی جائے۔

رہا حقوق کا معاوضہ لینا تو بعض فقہاء حنفیہ کے نزدیک قاعدہ یہ ہے کہ حق اگر مجرد عن الملک ہو تو اس کا معاوضہ لینا جائز نہیں ہے، جیسے حق شفعہ، لہذا اگر کوئی مال کے بدلے اس حق پر مصالحت کرلے تو اس کا حق شفعہ باطل ہو جائے گا اور اس سے مال واپس لیا جائے گا الخ، اسی طرح بیوی کے لئے باری کا حق، اور نکاح کے باب میں جس عورت کو اختیار دیا گیا ہو اس کا حق خیار اگر چہ متعلقہ مقام پر حق منفرد ہو تو اس کا بدلہ لینا درست ہے، مثلاً حق قصاص، ملکیت نکاح، حق رقیت۔ دیگر فقہاء حنفیہ نے کہا ہے کہ حق اگر دفع ضرر کے لئے مشروع ہوا ہو تو اس کا معاوضہ لینا جائز نہیں، اور اگر اس کا ثبوت احسان اور صلہ کے طور پر ہو تو اس صورت میں حق صاحب حق کے لئے اصالۃً ثابت ہوگا، لہذا اس کا معاوضہ لینا جائز ہوگا[۲]۔

حنفیہ کے علاوہ دیگر فقہاء نے کسی ایسے قاعدہ کا اشارہ نہیں دیا ہے جس سے اس مسئلہ کی تحقیق میں مدد مل سکے، البتہ بعض مسائل کے تتبع کے بعد فی الجملہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ شافعیہ اور حنابلہ[۳] کے نزدیک اعتبار اس کا ہے کہ جس حق کا نتیجہ مال نہ ہو یا جو عین یا منفعت نہ ہو، مثلاً حق شفعہ، حق خیار شرط، بیوی کا اپنی سوکن کو اپنی باری ہبہ کرنا،

(۱) اشباہ ابن نجیم رص ۱۲۰، المنثور فی القواعد ۲/۳۱۵، ۳۱۶۔

(۲) أشباہ ابن نجیم رص ۲۱۲، ابن عابدین ۴/۱۴، ۱۵، البدائع ۶/۴۹، ۵/۲۱۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۶/۳۸۲، المہذب ۱/۲۹۱، ۳۸۷، المنثور ۳/۳۹۴، القواعد لابن رجب رص ۱۹۹، شرح منتہی الإرادات ۲/۲۶۶، کشاف القناع ۵/۲۰۶، المغنی ۴/۱۶۲۔

ایسے حق کا معاوضہ لینا جائز نہیں، البتہ جس حق کا نتیجہ مال ہو، مثلاً حق قصاص یا عیب کی بنیاد پر مبیع کی واپسی کا حق، ایسے حق کا معاوضہ لینا جائز ہے، مگر یہ فی الجملہ ہے، اس لئے کہ ابن تیمیہ نے بیوی کے لئے سوکن کو اپنی باری ہبہ کرکے اور باری کے اپنے دوسرے حقوق کا معاوضہ لینے کی اجازت دی ہے، اسی طرح امام احمد کی ایک روایت میں خاص مشتری سے حق شفعہ کا معاوضہ لینا جائز ہے، دوسرے سے نہیں۔ مالکیہ کے یہاں جو مسائل آئے ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ انسان کے لئے ثابت شدہ ہر حق کا معاوضہ لینے کی اجازت دیتے ہیں، لہٰذا ان کے نزدیک شفعہ یا سوکن کو اپنی باری ہبہ کرنے وغیرہ کا معاوضہ لینا جائز ہے [۱]۔

اس کو کتب فقہ کے متعلقہ مقامات پر دیکھا جائے۔

معنی کی معقولیت اور عدم معقولیت کے اعتبار سے حقوق کی تقسیم:

۲۷- شاطبی نے معنی کی معقولیت اور عدم معقولیت (تعبدی) کے اعتبار سے حقوق کی تین قسمیں کی ہیں:

قسم اول: خالص حق اللہ، مثلاً عبادات، اس لئے کہ حق اللہ کی تنفیذ میں اصل تعبدی ہونا ہے۔

اس کا حکم یہ ہے کہ اگر فعل امر کے مطابق ہو تو فعل درست ہوگا، ورنہ درست نہ ہوگا، اس کی دلیل یہ ہے کہ تعبد کا اصل مرجع معنی کی عدم معقولیت ہے، اس حیثیت سے کہ اس میں قیاس جاری کرنا درست نہیں ہے، اور معنی کا عقل سے بالاتر ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ شارع کا مقصد اس باب میں یہ ہے کہ اس کے مقرر کردہ حدود پر توقف کیا جائے اور اس سے سرمو تجاوز نہ کیا جائے، مثلاً نماز اور حج

(۱) الدسوقی ۲/ ۳۴۱، ۳۴۳، منح الجلیل ۲/ ۱۷۴، ۶۶۸، ۳/ ۵۹۱، فتح العلی المالک ۱/ ۳۰۷، ۳۱۳، کشاف القناع ۵/ ۲۰۶۔

کے بعض افعال [۱]۔ دیکھئے اصطلاح: ''تعبدی''۔

قسم دوم: جس میں حق اللہ اور حق العبد دونوں جمع ہوں اور حق اللہ اس میں غالب ہو، حق اللہ میں اصل یہ ہے کہ وہ عقل سے بالاتر ہو، مثلاً قتل نفس، اس لئے کہ کسی شخص کو یہ اختیار یا حق حاصل نہیں کہ اپنے آپ کو شرعی ضرورت مثلاً فتنہ وغیرہ میں قتل کے لئے پیش کرے، اسی طرح حق اللہ کی وجہ سے اپنے آپ کو قتل کرنے یا اپنے کسی عضو کو نقصان پہنچانے کا اختیار نہیں ہے۔

اور حق اللہ ہی معتبر اور غالب ہے۔

اس کا حکم قسم اول کی مانند ہے اور اصولی طور پر بھی عقل سے بالاتر ہوتا ہے، اس لئے کہ دونوں حقوق میں معتبر حق اللہ ہی ہے، اور حق العبد شرعاً برطرف ہے، گویا اس کا اعتبار ہی نہیں، اس لئے کہ اگر حق العبد کا اعتبار ہوتا تو وہ غالب ہوتا، جب کہ فرض یہ کیا گیا ہے کہ حق اللہ غالب ہے۔

قسم سوم: جس میں حق اللہ اور حق العبد دونوں مشترک ہوں، لیکن حق العبد غالب ہو، اصل کے لحاظ سے اس کے معنی معقول ہوتے ہیں، لہٰذا اگر عمل امر اور نہی کے مقتضی کے مطابق ہو تو صحیح ہونے میں کوئی اشکال ہی نہیں، اس لئے کہ بندہ کی مصلحت اس سے دیر یا سویر اس کی تیاری کے مطابق حاصل ہوتی ہے، اور اگر امر و نہی کے مقتضی کے خلاف ہو تو پھر یہاں دیکھا جائے گا، دراصل مقصد بندہ کی مصلحت کی تحصیل کی حفاظت ہے، یا تو مخالفت کے باوجود جس حد تک مطابقت کی صورت میں حق العبد حاصل ہوتا اتنا یا اس سے بہتر حاصل ہو رہا ہے یا نہیں؟ چاہے وقوع کے بعد ہی سہی، اگر فرض کیا جائے کہ حاصل نہیں ہو رہا ہے تو عمل باطل ہوگا، اس لئے کہ شارع کا مقصد حاصل نہیں ہوگا، اور اگر حاصل ہو رہا ہو مگر اس کا حاصل ہونا

(۱) الموافقات ۲/ ۳۱۸۔

سبب مخالف کے علاوہ کسی دوسرے سبب کا نتیجہ ہو تو عمل درست ہوگا، اور بندہ کے حق میں نہی کا تقاضا ختم ہو جائے گا۔ یہی وجہ ہے کہ امام مالک مدبر کی بیع کو اس صورت میں درست قرار دیتے ہیں جب مشتری اس کو آزاد کردے، اس لئے کہ نہی عتق کے فوت ہونے کی وجہ سے ہے، لیکن جب عتق حاصل ہو جائے تو اس وقت مملوک کے حق کے اعتبار سے فسخ بیع کا کوئی معنی ہی نہیں، اسی طرح کسی ایسی چیز کا عقد بھی درست ہو جاتا ہے جس سے دوسرے کا حق متعلق ہو اگر حق والا اپنا حق ساقط کردے، اس لئے کہ نہی تو حق العبد کی وجہ سے فرض کی گئی ہے، اور جب وہ خود اپنا حق ثابت کرنے پہ راضی ہو جائے تو اس کو اختیار ہے، اس قسم کی مثالیں بہت ہیں، اور جب تم کو یہ نظر آئے کہ کوئی شخص مخالف عمل کو وقوع کے بعد صحیح قرار دے رہا ہے تو اس کا سبب تین باتوں میں سے کوئی ایک بات ہوگی[1]۔

عبادات: حق اللہ کی وہ قسم ہیں جن میں شرکت کی کوئی گنجائش نہیں، اس لئے یہ صرف اللہ ہی کے لئے ادا کی جائیں گی۔

عادات بھی مجموعی طور پر حق اللہ ہی ہیں، اس لئے اللہ کی حلال کردہ طیبات کو حرام کرنا جائز نہیں، ارشاد باری تعالی ہے: "قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِيْنَةَ اللّٰهِ الَّتِيْ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبٰتِ مِنَ الرِّزْقِ"[2] (آپ کہئے اللہ کی زینت کو جو اس نے اپنے بندوں کے لئے بنائی ہے کس نے حرام کر دیا ہے، اور کھانے کی پاکیزہ چیزوں کو)، نیز ارشاد باری ہے: "يٰأَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا لاَ تُحَرِّمُوْا طَيِّبٰتِ مَا أَحَلَّ اللّٰهُ لَكُمْ"[3] (اے ایمان والو! اپنے اوپر ان پاکیزہ چیزوں کو جو اللہ نے تمہارے لئے جائز کی ہیں حرام نہ کرلو)۔ اللہ نے طیبات کی تحریم سے منع فرمایا اور اس کو حق اللہ میں حد سے تجاوز وعدوان قرار دیا، اور

(۱) الموافقات ۲/۳۲۰۔
(۲) سورۂ اعراف/۳۲۔
(۳) سورۂ مائدہ/۸۷۔

جب بعض صحابہ نے بعض حلال چیزوں کو اپنے اوپر حرام کرنے کا ارادہ کیا تو حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: "من رغب عن سنتي فليس مني"[1] (جو میری سنت سے اعراض کرے وہ مجھ سے نہیں)، اسی طرح اللہ نے ان لوگوں کی مذمت کی جنہوں نے اپنے اوپر اللہ کی حلال چیزوں کو حرام کرلیا تھا، ارشاد فرمایا: "مَا جَعَلَ اللّٰهُ مِنْ بَحِيْرَةٍ وَّلاَ سَآئِبَةٍ وَّلاَ وَصِيْلَةٍ وَّلاَ حَامٍ"[2] (اللہ نے نہ بحیرہ کو مشروع کیا ہے اور نہ سائبہ کو اور نہ وصیلہ کو اور نہ حامی کو)، نیز ارشاد فرمایا: "وَقَالُوْا هٰذِهِ أَنْعَامٌ وَّحَرْثٌ حِجْرٌ لاَّ يَطْعَمُهَا إِلاَّ مَنْ نَّشَآءُ بِزَعْمِهِمْ"[3] (اور کہتے ہیں اپنے خیال کے مطابق کہ یہ (فلاں فلاں) مویشی اور کھیت ممنوع ہیں، انہیں کوئی نہیں کھا سکتا سوا ان کے کہ جن کو ہم چاہیں)، اللہ نے ان کی ان چیزوں پر مذمت فرمائی جو انہوں نے جانوروں اور کھیتوں میں گھڑ لیا تھا جن میں ایک چیز تحریم تھی جو یہاں مقصود ہے۔

عادات میں بھی کسب کا طریقہ اور فائدہ اٹھانے کے طریقہ کے اعتبار سے حق اللہ کا پہلو موجود ہے، اس لئے کہ دوسروں کا حق بھی شرعاً محفوظ کیا گیا ہے، جس میں بندہ کا کوئی اختیار نہیں، اس لئے یہ دوسروں کے حق میں استعمال کے لحاظ سے حق اللہ ہے، یہاں تک کہ اس کا حق اس کے اختیار سے بعض جزئیات میں ساقط ہو سکتا ہے، کلی طور پر نہیں[4]، مکلّف شخص کی جان بھی اس حق میں داخل ہے، اس

(۱) حدیث: "من رغب عن سنتي فليس مني......" کی روایت بخاری (الفتح ۹/۱۰۴ طبع السّلفیہ) اور مسلم (۲/۱۰۲۰ طبع الحلبی) نے حضرت انسؓ سے کی ہے۔
(۲) سورۂ مائدہ/۱۰۳۔
(۳) سورۂ انعام/۱۳۸۔
(۴) شیخ عبداللہ دراز فرماتے ہیں کہ بندہ کو اپنے تمام حقوق کے اسقاط کا اختیار نہیں ہے، لہذا جان کی حفاظت کا حق انسان کو ہے، اور یہ حق اللہ بھی ہے، لیکن بندہ جان کو ہلاکت میں ڈال کر اپنا حق ساقط کرنا چاہے تو ساقط نہیں کرسکتا، تعدی کرنے والے اور اس کے لئے اپنے کو پیش کرنے والے سے مواخذہ ہوگا،

لئے اس کو حق نہیں ہے کہ کسی کو اپنی جان یا اپنا کوئی عضو ضائع کرنے کا اختیار دے۔

اس طور پر عادیات سے حق اللہ دو طریقہ سے متعلق ہوتا ہے: اول: کلی حالت میں پہلی وضع کے مطابق ضروریات میں داخل چیزوں کے لحاظ سے، دوم: تفصیلی وضع کے طور پر جو خلق کے درمیان عدل اور انتہائی حکمت کے مطابق اجراء مصلحت کا تقاضا ہے، اس طرح کل تین قسمیں ہوگئیں۔ عادیات میں حق العبد بھی دو جہت سے ہوتا ہے: (ا) آخرت کی جہت سے، یعنی اس کے بدلے آخرت میں جنت ملے گی اور اس کے سبب سے عذاب نار سے نجات حاصل ہوگی، (۲) دوسرے دنیا میں درکار نعمتوں کو پورے طور پر لینا لیکن یہ خاص اس کے اپنے لحاظ سے اور اپنی ذات ہی کے بارے میں، جیسا کہ ارشاد باری ہے: "قُلْ هِيَ لِلَّذِيْنَ آمَنُوْا فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَّوْمَ الْقِيٰمَةِ"[1] (آپ کہہ دیجئے یہ اشیاء ایمان والوں کے لئے دنیا کی زندگی میں ہیں اور قیامت کے دن تو خالص ان ہی کے لئے)۔

محدود مقدار والا حق اور غیر محدود والا حق:

۲۸ - تحدید و عدم تحدید کے اعتبار سے حقوق کی تین قسمیں ہیں: حق محدود، حق غیر محدود، حق مختلف فیہ۔

قسم اول: حق محدود:

اس سے مراد وہ حق ہے جس کی حد اور مقدار شریعت نے یا خود انسان کے اپنے التزام نے واضح کردی ہو، مثلاً نماز پنجگانہ، روزۂ رمضان، اموال زکاۃ کے لحاظ سے زکاۃ کی واجب مقدار، یہ عبادات میں ہیں۔

مالی معاوضات میں اس کی مثال عقود میں خریدے ہوئے سامان اور تلف شدہ سامان کی قیمت ہے۔

حق محدود کا حکم:

۲۹ - حق محدود کے چند احکام ہیں جن میں سے بعض درج ذیل ہیں:

۱ - اس کا ادا کرنا مطلوب ہے۔

۲ - یہ اس شخص کے ذمہ سے متعلق ہوتا ہے جس پر ادائے حق واجب ہو، اور یہ تعلق محض سبب کے وجود میں آتے ہی قائم ہوجاتا ہے، اور اس کے ذمہ میں دین ہوجاتا ہے۔

۳ - شریعت کے یا خود اپنے التزام کے مطابق مقررہ حد کی ادائیگی کے بعد ہی ذمہ بری ہوگا، اس لئے کہ تحدید شارع یا شخصی التزام کے مقصد کو بتاتی ہے۔

۴ - عدم ادائیگی کی صورت میں سکوت یا طویل مدت گذر جانے سے ساقط نہیں ہوگا۔

۵ - سابقہ مدت کی طرف سے بھی ادا کیا جائے گا۔

۶ - اس کا ثبوت، رضامندی، یا قضائے قاضی، یا مصالحت پر موقوف نہیں ہے، اس لئے کہ شریعت یا التزام کی جانب سے یہ پہلے ہی مقرر ہوچکا ہے۔

۷ - قاضی کا فیصلہ حق کا اظہار کرتا ہے اس کا اثبات نہیں، اس لئے کہ وہ مکلّف پر تحدید کے وقت ہی سے ثابت ہے۔

۸ - عدم ادائیگی کی صورت میں یہ حق ساقط نہ ہوگا الا یہ کہ حق اللہ کے سلسلے میں کوئی دلیل شرعی موجود ہو، مثلاً حائضہ سے نماز کا ساقط

= یہی حکم عقل، نسل اور مال اور تمام ضروریات عادیہ کا ہے، جس کی طرف اس عبارت میں اشارہ کیا گیا ہے: من جهة الوضع الكلي الداخل تحت الضروريات"۔

(۱) سورۂ اعراف/ ۳۲۔

ہونا، البتہ حق العبد ذمہ بری کرنے سے ساقط ہوجائے گا، اللہ کا حق محدود ضروریات دین میں شامل ہے[1]۔

قسم دوم: حق غیر محدود:

۲۹م- اس سے مراد وہ حق ہے جس کی مقدار شریعت یا صاحب التزام نے اس کا حکم دینے کے باوجود مقرر نہ کی ہو، مثلاً صدقات، انفاق فی سبیل اللہ، رشتہ داروں پر خرچ کرنا، مظلوم کی فریادرسی، محتاجوں کی حاجت پوری کرنا وغیرہ، حقوق جن کی کوئی حد مقرر نہیں کی گئی ہے، اور یہ اس لئے کہ ہر حق کے مقام کی مناسبت سے ان حقوق کی تحدید مشکل ہے، اس لئے کہ مختلف زمان ومکان نیز اشخاص (جن کا حق ادا کیا جائے یا حق ادا کرنے والے اشخاص) کے لحاظ سے مطلوبہ مقدار میں کافی فرق ہوتا ہے، کیونکہ اصل مقصد حق کی پوری ادائیگی ہے، اور یہ ہر حق کے الگ الگ ہونے سے الگ الگ ہوتی ہے، اس طرح ابتداءً ترک تحدید اس لئے کیا گیا کہ جداگانہ احوال وظروف کے مطابق مطلوبہ مقدار کی تحدید کی جائے۔

حق غیر محدود کا حکم:

۳۰م- حق غیر محدود کے چند احکام ہیں جن میں سے بعض درج ذیل ہیں:

۱- اس کا ادا کرنا مطلوب ہے۔

۲- محض سبب کے وجود سے اس شخص کے ذمہ یہ متعلق نہیں ہوتا جس پر اس کی ادائیگی واجب ہے، اسی لئے یہ ذمہ میں دین نہیں ہوتا، اس لئے غیر محدود حقوق ذمہ سے متعلق نہیں ہوتے، ذمہ سے صرف محدود ومعین حقوق ہی متعلق ہوتے ہیں، تاکہ مکلّف کے لئے ان کی ادائیگی آسان ہو۔

(۱) الموافقات فی أصول الشریعۃ، قاعدۃ الضروریات ۱/۱۵۶، ۱۶۱۔

۳- غیر محدود حق تحدید کے بعد ہی ذمہ سے متعلق ہوتا ہے، اور تحدید باہم تراضی، یا مصالحت، یا قاضی کے حکم کے ذریعہ ہوتی ہے، اس لئے کہ تکلیف بقدر حاجت مشروع ہے، اسی لئے اس کا تعلق ذمہ سے تحدید کے وقت ہی سے ہوتا ہے۔

۴- غیر محدود حق کا مطالبہ تحدید سے قبل مدت کی طرف سے جائز نہیں، اس لئے کہ ذمہ اس میں مشغول نہیں تھا۔

۵- غیر محدود حق مدت گذرنے اور مطالبہ نہ کرنے سے ساقط ہوجاتا ہے۔

۶- اللہ کا غیر محدود حق تحسین وتزئین کے قاعدہ کے تحت آتا ہے، اسی لئے اس کی تحدید وتعیین مکلّف اور قاضی کی صوابدید پر چھوڑ دی گئی ہے، تاکہ ضرورت کے مطابق ہر حالت کے لئے الگ الگ تحدید ہوسکے[1]۔

قسم سوم: حق مختلف فیہ:

۳۱م- اس سے مراد وہ حق ہے جو حق محدود اور غیر محدود دونوں سے مشابہت رکھے، مثلاً بیوی کا نفقہ، اس حق میں فقہاء کا اختلاف ہے، مالکیہ، شافعیہ کی رائے اور قول اظہر کے مطابق حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ یہ ذمہ میں ثابت ہوتا ہے، اس لئے تنگدستی کی بنا پر ساقط نہیں ہوگا[2]۔

حنفیہ کا مذہب اور حنابلہ وغیرہ کی ایک روایت یہ ہے کہ بیوی کا نفقہ ذمہ میں ثابت نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس کا وجوب صلہ اور مودت کی بنیاد پر ہے، جب تک کہ حاکم مقرر نہ کردے، حاکم کے مقرر کرنے

(۱) حوالہ سابق۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۹/۲۴۹ اور اس کے بعد کے صفحات، الإقناع ۴/۱۴۷، بلغۃ السالک لأقرب المسالک للصاوی علی الشرح الصغیر للدردیر ۱/۵۱۸ اور اس کے بعد کے صفحات، طبع الحلبی ۱۳۷۲ھ، ۱۹۵۲ء۔

کے بعد یہ محدد ہو جائے گا اور ذمہ میں ثابت ہوگا[۱]۔

تحدید وعدم تحدید کی قسمیں:

۳۲- حق کی تحدید وعدم تحدید کبھی صاحب حق کی نسبت سے ہوتی ہے اور کبھی جس پر حق واجب ہے اس کی نسبت سے، کبھی شئ مستحق کی نسبت سے اور قدر مستحق کی نسبت سے، اور کبھی مکان، زمان یا رخ وغیرہ کی نسبتوں سے ہوتی ہے۔

الف۔ وہ حق جس کا مالک متعین ہو، جیسے بائع مبیع کی قیمت میں، مشتری مبیع میں، بیوی نفقہ میں، اور وہ حق جس کا مالک متعین نہ ہو، جیسے مباحات اور منافع عامہ سے فائدہ اٹھانے والا شخص۔

ب۔ وہ حق جس میں مکلّف (جس پر ادائیگی واجب ہو) محدود ہوں، جیسے عاقل بالغ پر نماز پنجگانہ، مالک نصاب پر زکاۃ، شوہر پر بیوی کا نفقہ، محتاج نابالغ بچوں کا نفقہ باپ پر، اور مشتری پر ثمن۔

اور وہ حق جس میں مکلّف محدود نہ ہوں جیسے نماز جنازہ، سلام کا جواب، فقہ اور طب کا سیکھنا، اس کے علاوہ فرض کفایہ اور سنن کفایہ۔

ج۔ وہ حق جو مطلوب شئ میں محدود ہو، جیسے اللہ تعالی، اس کے ملائکہ، اس کی کتابیں، اس کے انبیاء ورسل، یوم آخرت، جنت، جہنم اور روز حساب پر ایمان رکھنا، عقد صحیح نافذ کے انعقاد کے ساتھ ہی مبیع کا بائع کی ملکیت سے نکل کر مشتری کی ملکیت میں داخل ہو جانا، اور عقد نکاح کے بعد بیوی کا حلال ہونا۔

اور شئ مطلوب میں حق غیر محدود، جیسے راستہ سے تکلیف دہ چیز ہٹانا۔

د۔ وہ حق جس کی مقدار محدود ہو، جیسے زکاۃ میں محدود مقدار اور مبیع کا ثمن، اور وہ حق جس کی مقدار محدود نہ ہو جیسے صدقات، جہاد فی سبیل اللہ اور محتاجوں کی معاونت کرنا۔

ھ۔ وہ حق جس کی جگہ محدود ہو، جیسے حج میں جبل عرفات کے پاس وقوف کرنا، مبیع یا مسلم فیہ کی حوالگی کا وہ مقام جس کی شرط عقد میں لگائی گئی ہو، اور وہ حق جس کا مکان محدود نہ ہو، جیسے نماز، بیع یا نکاح اور دیگر عقود کا انعقاد۔

و۔ وہ حق جس کا وقت اور زمانہ محدود ہو، جیسے نماز پنجگانہ اور حج، اور وہ حق جس کا زمانہ اور وقت محدود نہ ہو، جیسے وہ سال جس میں کوئی شخص فریضہ حج ادا کرے ان فقہاء کی رائے کے مطابق جو حج کے وجوب علی التراخی کے قائل ہیں، اور وہ دیون جن کی ادائیگی کے لئے کوئی مدت مقرر نہ ہو۔

ز۔ وہ حق جس میں رخ کرنا محدود ہو، جیسے عین کعبہ اس شخص کے لئے جو مسجد حرام میں نماز ادا کرے، اور وہ حق جس میں رخ کرنا محدود نہ ہو، جیسے وقوف عرفہ۔

ح۔ وہ حق جس کی تعداد محدود ہو، جیسے اسلام کے پانچ ارکان، پنجگانہ نماز کے فرائض، چار بیویاں جمع کرنا، عقد کے دو فریق یعنی ایجاب کرنے والا اور قبول کرنے والا، اور وہ حق جس کی تعداد غیر محدود ہو، جیسے ماہ رمضان کے ایام کی تعداد کہ کبھی مہینہ پورا ہوتا ہے اور کبھی انتیس دنوں کا ہوتا ہے، اور نماز میں قصر کے اعتبار سے سفر شرعی کے ایام[۱]۔

حق تام اور مخفف:

۳۳- مکلّف بنانے کی حالت یعنی تخفیف کے متقاضی معتبر اعذار کی موجودگی یا عدم موجودگی کے اعتبار سے حقوق کی دو قسمیں ہیں: تام اور مخفف۔

---

(۱) نیل الأوطار شرح منتقی الأخبار ۷/۱۳۱، ۱۳۲ طبع دار الفکر۔

(۱) دیکھئے: الموافقات ۱/۱۵۶، ۱۶۱۔

حق تام: وہ حق ہے جو اصلاً عام فطری حالت میں جب کہ کوئی عذر شرعی موجود نہ ہو، واجب ہوتا ہے، مثلاً تندرست مقیم کے لئے کامل نماز کی ادائیگی اور مکمل دین کی ادائیگی وغیرہ۔

حق مخفف: وہ حق ہے جو کسی عذر شرعی کے سبب ادائیگی میں مکلّف کی سہولت کے لئے خلاف اصل مشروع ہو۔

تخفیف کبھی حقوق اللہ میں ہوتی ہے اور کبھی حقوق العباد میں، اس کی کئی قسمیں ہیں: تخفیف اسقاط، تخفیف نقص، تخفیف تقدیم، تخفیف تاخیر، تخفیف ترخیص اور تخفیف تغییر (۱)۔ دیکھئے: تیسیر کی اصطلاح۔

ورثاء کی طرف منتقل ہونے اور منتقل نہ ہونے کے اعتبار سے حقوق کی تقسیم:

۳۴- ورثاء کے لئے بطور خلافت یا وراثت منتقل ہونے اور منتقل نہ ہونے کے اعتبار سے حقوق کی تین قسمیں ہیں۔

اول: قابل وراثت حقوق:

۱- مالی حقوق، مثلاً عقار، منقول، نقدین، دیون، دیت اور غرہ۔

۲- اراضی پر مقررہ حقوق، مثلاً سینچائی کا حق، پانی کا راستہ بنانے کا حق، پانی بہانے کا حق اور گذرنے کا حق۔

۳- مال سے متعلق بعض حقوق، مثلاً دین کی وصولی تک رہن کے محبوس رکھنے کا حق، اور قیمت کی ادائیگی تک مبیع کو روکنے کا حق۔

دوم: خلافت کے طور پر ثابت ہونے والے حقوق جو قابل وراثت نہیں ہوتے:

۳۵- یہ وہ حقوق ہیں جو جانشیں کے لئے ابتداءً ثابت ہوتے ہیں، اس کی طرف بطور وراثت منتقل نہیں ہوتے، اور یہ حقوق کبھی تمام ورثاء کے لئے ثابت ہوتے ہیں، جیسا کہ حنفیہ کے نزدیک مال سے متعلق بعض حقوق، مثلاً خیار تعیین، اور کبھی بعض ورثاء کے لئے ثابت ہوتے ہیں اور بعض کے لئے نہیں، مثلاً جن ورثاء کا اپنے مورث سے نسبی رشتہ ہے، جیسے اولاد، ان کو یہ حق حاصل ہوگا، لیکن جن کا رشتہ نسبی نہ ہو بلکہ سببی ہو، مثلاً میاں بیوی کا رشتہ، ان کو یہ حق حاصل نہ ہوگا، اور حکم امام ابوحنیفہ، امام مالک اور امام شافعیؒ کے نزدیک غیر مالی حقوق مثلاً قصاص میں ہے، ان کے نزدیک یہ حق مقتول کے صرف نسبی اولیاء کو حاصل ہے جن کے لئے یہ ابتداءً ثابت ہوتا ہے۔

اور کبھی یہ حقوق ان رشتہ داروں کو حاصل ہوتے ہیں جو مرد عصبہ ہوں، ان کے علاوہ کسی کو حاصل نہیں ہوتے، مثلاً ولاء عتاقہ۔

اور کبھی حقوق بعض ورثاء کے لئے محدود مدت کے لئے ثابت ہوتے ہیں اور بعض کے لئے بالکل نہیں، اور یہ وقف یا وصیت کی آمدنی صرف کرنے کی شرائط میں واقف یا موصی کے مقرر کردہ نظام یا ان حقوق کے صرف کے لئے امام کے مقرر کردہ نظام کی رعایت کے ساتھ ہوتے ہیں، اور یہ جیسے مجاہدین اور علماء وفقہاء وغیرہ کے وہ حقوق ہیں جو وظائف کے رجسٹر میں درج ہوں، یہ ان کی موت کے بعد مقررہ نظام کے مطابق ان کے کل یا بعض ورثاء کی طرف منتقل ہوں گے، اس لئے اگر کسی کی موت ہوجائے اور بیت المال میں بطور استحقاق و بخشش اس کا حق ثابت ہو، مثلاً وظیفہ تو اس حق میں وراثت جاری نہ ہوگی اور تمام ورثاء کو یہ حاصل نہ ہوگا، بلکہ بعض یا کل کے لئے اس کا ثبوت بحیثیت وراثت نہیں بلکہ میت کا خلیفہ ہونے کی حیثیت سے ہوگا، اس طرح وظائف میں ورثاء کا حق بطور خلافت ہوگا اور امام ان کو یہ وظائف جاری کرے گا، امام یا حاکم کو ان وظائف کے روکنے یا

(۱) الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۷۵، ۸۳، کشف الأسرار عن أصول البزدوی ۴ر ۱۶۴، الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۸۴ اور اس کے بعد کے صفحات، الہدایہ

= للمرغینانی ۳ر ۹۳، المغنی لابن قدامہ ۲ر ۷ ۱۰ اور اس کے بعد کے صفحات۔

ان سے ان کو محروم کرنے کا اختیار نہیں ہے، اگر ان کو محروم کرے گا تو یہ ظلم قرار پائے گا[۱]۔

سوم: وہ حقوق جو بطور وراثت یا بطور خلافت منتقل نہیں ہوتے:

۳۶- یہ وہ حقوق ہیں جن کا تعلق مورث کی ذات سے ہو اور جو اس کی موت پر ختم ہو جائیں، اور اس کی موت کے بعد ان میں اس کا کوئی حق باقی نہ رہے، اور یہ اس لئے کہ ورثاء اپنے مورث کی فکر اور خواہشات وغیرہ کے وارث نہیں ہوتے، اس لئے ان سے متعلق امور کے بھی وارث نہیں ہوں گے، کیونکہ جو چیز بذات خود قابل وراثت نہیں ہوتی اس کے متعلقات بھی قابل وراثت نہیں ہوتے۔

نا قابل وراثت حقوق شخصی حقوق ہیں، جن کا تعلق کچھ مقررہ صفات کی وجہ سے شخص واحد سے ہوتا ہے، دوسرے سے نہیں، مثلاً ولایات عامہ اور خاصہ، ولایت علی النفس، ولایت علی المال، عہدے اور فرائض، مثلاً امانت، وکالت، دو بہنوں میں سے ایک کا انتخاب، اسی طرح اپنی بیویوں میں سے چار کا انتخاب، یہ اس صورت میں جب کہ کوئی شخص مسلمان ہوا اور اس کے نکاح میں بیک وقت دو بہنیں یا چار سے زائد بیویاں ہوں، اس صورت میں اگر وہ شخص انتخاب سے قبل مر جائے تو یہ حق ورثاء کی طرف منتقل نہ ہوگا[۲]۔

(۱) الأشباہ والنظاء لابن نجیم ص ۱۲۱، ۱۲۵ کچھ ترمیم کے ساتھ، دیکھئے: الرتاج شرح احکام الخراج ۱/ ۱۲۸۔

(۲) الأشباہ والنظائر لابن نجیم ص ۱۲۰، ۱۲۵، سبل السلام ۳/ ۱۰۲، کتاب الفرائض، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۶۷، ۶۹، ۱۵۹، ۵۸۱، ۵۸۲، تہذیب الفروق والقواعد السنیہ فی الأسرار الفقہیہ ۳/ ۲۸۵، ۴۸۴، الاختیار لتعلیل المختار ۲/ ۲۴ تحقیق ڈاکٹر محمد طموم، المغنی لابن قدامہ مع الشرح الکبیر ۹/ ۲۳، ۲۴، الہدایہ شرح بدایہ المبتدی للمرغینانی ۳/ ۲۷۳، ۲۷۴، ۴/ ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۸۹، ۱۹۰، ۲۵۳، ۷/ ۱۱۲، ۱۱۳، الجامع لأحکام القرآن للقرطبی ۱۲/ ۱۷۴، ۱۷۵۔

۳۷- یہاں کچھ اور حقوق ہیں جن میں فقہاء کا اختلاف ہے، بعض فقہاء کی رائے یہ ہے کہ ان میں وراثت جاری ہوگی، بعض کی رائے ہے کہ خلافت کے طور پر وہ منتقل ہوں گے، جب کہ کچھ دیگر فقہاء کی رائے یہ ہے کہ ان میں وراثت جاری نہ ہوگی، اس اختلاف کے چند اسباب ہیں جن کی چند قسمیں ہیں، ان میں سے بعض حسب ذیل ہیں:

بعض حقوق کا تعلق مال سے ہے، مثلاً خیار شرط، خیار تعیین، خیار عیب، خیار قبول۔

بعض منافع ہیں، مثلاً سکنی اور وصیت کے ذریعہ منفعت۔

بعض قصاص فی النفس اور حد قذف ہیں۔

اگر ہم ان اسباب پر نگاہ ڈالیں جن پر فقہاء نے اپنے احکام کی بنیاد رکھی ہے جس کی وجہ سے ان میں اختلاف ہوا ہے، تو ہم ان کی چند اقسام پائیں گے جو درج ذیل ہیں:

الف- خیار شرط:

۳۸- امام مالک اور امام شافعی کا مذہب یہ ہے کہ یہ ورثاء کی طرف منتقل ہوگا، اس لئے کہ خیار شرط عقد کی صفت اور اس کا ایک اثر ہے، اس لئے یہ قابل وراثت ہے۔

امام ابو حنیفہ[۱] اور امام احمد بن حنبل کی رائے یہ ہے کہ خیار شرط ورثاء کی طرف منتقل نہ ہوگا، اس لئے کہ صاحب خیار شخص کی موت سے یہ باطل ہو جاتا ہے اور بیع تام ہو جاتی ہے، اس کے تین اسباب ہیں:

اول: خیار شرط عاقد کی صفت ہے، اس لئے کہ خیار اس کی مشیت واختیار کا نام ہے، لہٰذا اس کی دیگر صفات کی طرح اس کی موت سے یہ بھی باطل ہو جائے گا۔

(۱) الاختیار لتعلیل المختار ۲/ ۲۴ تحقیق ڈاکٹر محمد طموم۔

دوم: ثمن کی تاجیل میں وراثت جاری نہیں ہوتی، لہٰذا اس طرح خیار میں بھی وراثت جاری نہ ہوگی۔

سوم: بائع نے صرف ایک فرد معین کے خیار کو منظور کیا ہے، پھر دیگر اشخاص کے لئے خیار کیسے ثابت ہوگا، جن کے لئے نہ تو خیار کی شرط لگائی گئی ہے، اور نہ عقد میں ان کا کوئی ذکر ہی آیا ہے، اور وہ ورثاء ہیں۔ اور خیار کو اسی شخص تک محدود رکھنا ضروری ہے جس کے لئے اس کی شرط لگائی گئی ہو، جیسا کہ تاجیل صرف مشروط شخص تک محدود ہوتی ہے۔

ب-خیارتعیین:

۳۹- یعنی عقد بیع کسی ایک غیر متعین چیز پر ہو، مثلاً کوئی شخص دو کپڑے اس شرط پر خرید ے کہ اس کو تین دن تک دونوں میں سے جس کو چاہے انتخاب کرنے کا اختیار ہوگا لیکن مشتری ان میں سے کسی ایک کی تعیین واختیار سے قبل مرجائے، ایسی صورت میں اگر چہ تمام فقہاء خیار تعیین کو ورثاء کا ایک ثابت حق تسلیم کرتے ہیں، لیکن اس کی توجیہ میں ان کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے۔

امام مالک اور امام شافعی کا مذہب ہے کہ یہ حق ورثاء کی طرف بطور میراث منتقل ہوگا، اس لئے کہ یہ خیار شرط کی طرح عقد کی ایک صفت ہے۔

جب کہ حنفیہ کہتے ہیں کہ خیار تعیین میں وراثت جاری نہیں ہوتی، بلکہ وہ ورثاء کی طرف بطور خلافت منتقل ہوتا ہے، اس لئے کہ وہ ورثاء کے لئے ابتداءً ثابت ہوتا ہے، کیونکہ وارث کی طرف دوسرے کی ملکیت سے مخلوط ہو کر ملکیت منتقل ہوتی ہے[۱]، اور اس کے لئے قبضہ اور تعیین کی ضرورت ہے، اس طرح اس کے لئے خیار تعیین کا ثبوت بطور خلافت ابتداءً ہوتا ہے تاکہ اس اختلاط کا خاتمہ ہو، یہ بطور میراث منتقل نہیں ہوتا ہے، یہ خیار جو ورثاء کے لئے ابتداءً ثابت ہوتا ہے، اس خیار تعیین سے بالکل مختلف ہے جو اصلی معاملہ کرنے والے مورث کو حاصل تھا، اس لئے کہ مورث کو خیار تعیین عقد کی بنا پر حاصل تھا، جبکہ ورثاء کے لئے اس کا ثبوت اس لئے ہے تاکہ دوسرے کے ساتھ ورثاء کی ملکیت کا اختلاط دور کیا جاسکے، اور ورثاء خالص اپنی ملکیت الگ کرکے اس پر قبضہ کرسکیں، اور اس سے فائدہ اٹھاسکیں۔

ج-خیارعیب:

۴۰- مبیع صحیح سالم اور نقائص سے پاک حاصل ہونا مشتری کا حق ہے، اس لئے یہ استحقاق ورثاء کو بھی حاصل ہوگا، اور صحیح وسالم ہونے کا حق بطور خلافت ازسرنو ان کی طرف منتقل ہوگا، بعض فقہاء حنفیہ نے ذکر کیا ہے کہ وراثت کے طور پر منتقل ہوگا[۱]۔

د-خیارقبول:

۴۱- یہ حق بوقت عقد دوسرے فریق کو حاصل ہوتا ہے جب کہ ایجاب ایک فریق کی طرف سے کیا گیا ہو۔

ورثاء کی طرف اس کے منتقل ہونے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

اکثر مالکیہ اس کو قابل وراثت حق قرار دیتے ہیں، اس لئے کہ ایجاب کرنے والے کے لئے اپنے ایجاب سے رجوع کرنا جائز نہیں، اس لئے کہ اس نے اپنے اوپر اس کو لازم کرلیا ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ خیار قبول میں وراثت جاری نہ ہوگی، اس لئے کہ ایجاب، ایجاب کرنے والے پر لازم نہیں ہے، اور اس کو رجوع کا

(۱) دیکھئے: حاشیہ ردالمحتار لابن عابدین ۴/ ۵۸۱۔

(۱) تہذیب الفروق والقواعد السنیہ فی الأسرار الفقہیہ ۳/ ۲۸۵ للشیخ محمد علی حسین۔

اختیار حاصل ہے، اور مجلس عقد برخاست ہوجانے سے ایجاب باطل ہوجاتا ہے، اور عاقدین میں سے کسی کی موت سے مجلس ختم ہوجاتی ہے، اس لئے ایجاب بھی ختم ہوجائے گا، لہٰذا اس کے بعد خیار قبول بھی باقی نہ رہے گا، اور جب خیار قبول موجود ہی نہ رہا تو ورثاء کی طرف منتقل ہونے کا سوال ہی نہیں ہوتا، اس لئے کہ مرجانے کی وجہ سے مجلس ختم ہوگئی اور ایجاب باطل ہوگیا، اس لئے اس کے ذیل میں خیار قبول بھی باطل ہوجائے گا۔

دیکھئے: خیار کی متعدد اصطلاحات۔

ھ-منافع:

۴۲- منافع کے مال ہونے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ یہ مال نہیں ہیں، اس لئے بطور میراث یہ ورثاء کی طرف منتقل نہیں ہوسکتے۔

جب کہ دیگر فقہاء کی رائے یہ ہے کہ منافع مال ہیں، اس لئے ان کے نزدیک مورث کے دیگر اموال مملوکہ کی طرح ان میں بھی وراثت جاری ہوگی۔

و-قصاص فی النفس:

۴۳- یہ حق اولیاء مقتول کے لئے ثابت ہے، لیکن اس کے ثبوت کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، امام ابوحنیفہ، امام مالک اور امام شافعی کہتے ہیں کہ حق قصاص بطور خلافت حاصل ہوتا ہے، بطور وراثت نہیں، یہی وجہ ہے کہ قصاص کا ثبوت موت کے بعد ہوتا ہے، جب کہ میت میں مطالبہ قصاص کی اہلیت نہیں ہوتی ہے، اس لئے کہ وہ زندہ نہیں ہے، البتہ دین، ہبہ اور مال سے متعلق حقوق کا معاملہ اس سے مختلف ہے، اس لئے کہ میت میں مال کا مالک بننے کی اہلیت موجود ہے، اور اموال میں بعض وہ چیزیں درست ہوتی ہیں جو دوسری چیزوں میں درست نہیں، یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی شخص شکار کا جال بچھائے اور شکار اس میں اس کی موت کے بعد پھنسے تو میت اس کا مالک ہوگا، اور پھر اس کی ملکیت بطور میراث ورثاء کی طرف منتقل ہوگی، لیکن قصاص اولیاء مقتول کے لئے ابتداءً ہی حاصل ہوتا ہے، میراث کے طور پر نہیں، یہی وجہ ہے کہ حق قصاص زوجین میں سے کسی کو حاصل نہیں ہوتا، اس لئے کہ خلافت کی بنیاد صرف نسب ہے، سبب یعنی زوجیت نہیں، اس لئے کہ موت کے بعد رشتہ ازدواج ختم ہوجاتا ہے۔

نیز فقہاء نے کہا ہے کہ موت سے قبل مقتول کے لئے قصاص کا حق ثابت نہیں بلکہ اس کا ثبوت وارث کے لئے ابتداءً ہوتا ہے، اس لئے کہ قصاص کا استحقاق جان جانے اور روح نکلنے کا نتیجہ ہے، اس لئے موت سے قبل مقتول کے لئے قصاص کا حق ثابت نہیں ہوگا کہ وہ وارث کی طرف منتقل ہونے والا حق ہو، اس لئے کہ حق قصاص کا ثبوت موت کے بعد ہی ہوتا ہے، لہٰذا اس کا ثبوت وارث کے علاوہ کسی کے لئے نہیں ہوسکتا[1]۔

مالیت وعدم مالیت کے اعتبار سے حقوق کی تقسیم:

۴۴- مالیت، اموال سے تعلق اور عدم مالیت کے اعتبار سے حقوق کی درج ذیل قسمیں ہیں:

۱- ایسا مالی حق جو اموال سے متعلق ہو اور جس کے عوض مال لیا جاسکتا ہو، مثلاً اعیان مالیہ، جن کی بیع اور ان کا معاوضہ لینا ممکن ہو۔

۲- وہ مالی حق جو مال کے مقابلے میں نہ ہو، جیسے مہر اور نفقہ، کیونکہ مہر کا تعلق نکاح اور وطی سے ہے، اور یہ دونوں مال نہیں

(۱) الہدایہ للمرغینانی ۴/ ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۷۳، ۱۷۴، نیز دیکھئے: المنثور للزرکشی ۲/ ۵۴، ۵۷۔

ہیں، اسی طرح نفقہ کا استحقاق شوہر کے لئے عورت کے احتباس کی وجہ سے حاصل ہوتا ہے۔

۳- غیر مالی حق جو مال سے متعلق ہو، لیکن اس کے بدلے مال لینا جائز نہ ہو، مثلاً حق شفعہ، کیونکہ شریک کی بیع سے قبل حق شفعہ حق مجرد ہے، اور بیع کے بعد حق ثابت ہوتا ہے، اور یہ بھی حق مجرد ہی ہے، اور یہ حق ضعیف ہے، اس کے بدلے مال لینا جائز نہیں، مگر یہ کہ شفعہ کا تعلق زمین اور جائداد سے ہے، اور یہ بالا جماع مال ہے۔

۴- غیر مالی حق جو مال سے متعلق نہ ہو، لیکن اس کے بدلے مال لینا جائز ہو، مثلاً قصاص، یہ ایک غیر مالی حق ہے، مال سے اس کا تعلق نہیں ہے، اس لئے کہ یہ قتل عمد کی سزا ہے، اور یہ مال نہیں ہے، لیکن قصاص کے عوض مال لینا جائز ہے، یہ اس وقت جب کہ فریقین مال کے عوض مصالحت کریں۔

۵- غیر مالی حق جو مال سے متعلق نہ ہو اور اس کے عوض مال لینا جائز نہ ہو لیکن اس پر کچھ مالی حقوق مرتب ہوتے ہوں، مثلاً باپ ہونے، ماں ہونے، اور بیٹا ہونے کے حقوق۔

۶- وہ حق جس کے مال ہونے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، مثلاً منافع، جمہور کا مذہب یہ ہے کہ منافع مال ہیں، حنفیہ کی رائے ہے کہ وہ مال نہیں ہیں، خطیب شربینی نے ذکر کیا ہے کہ منافع کو مجازاً مال کہا جاتا ہے[1]۔

دیانت کے طور پر واجب ہونے والا حق اور قضاء کے طور پر واجب ہونے والا حق:

۴۵- دیانت کے طور پر واجب ہونے والا حق وہ ہے جو کسی حکم شرعی یا التزام کی بنیاد پر ذمہ میں واجب الاداء ہو، اور وہاں کوئی دلیل ایسی

(۱) شرح التلویح علی التوضیح، وشرح التوضیح للتنقیح ۱/۱۷۱، مغنی المحتاج فی معرفۃ الفاظ المنہاج للشربینی ۲/۲، الہدایہ للمرغینانی ۴/۱۸، ۲۰۔

موجود نہ ہو جو تقاضے کے وقت اس کو ثابت کرسکے، مثلاً بلا گواہ یا غیر رسمی طریقہ پر طلاق، اور کبھی حق ایسا ہوتا ہے جس کا بندوں کی جانب سے کوئی مطالبہ کرنے والا نہیں ہوتا، اور نہ وہ ولایت قضاء کے تحت داخل ہوتا ہے، مثلاً حج، اور نذر کو پورا کرنا۔

قضاء کے طور پر واجب ہونے والا حق وہ ہے جو واجب الاداء ہو اور دلیل کے ذریعہ اس کو ثابت کرنا ممکن ہو، مثلاً گواہوں کے سامنے یا معروف وثیقہ کے ذریعہ طلاق دینا، اس صورت میں اگر شوہر غیر رسمی طریقہ پر یا ثبوت کے بغیر رجعت کرلے تو طلاق کا حکم عورت پر صرف قضاء کے طور پر باقی رہے گا دیانت کے طور پر نہیں۔

ایسا حق جو دیانت کے طور پر اور قضاء کے طور پر واجب ہو وہ یہ ہے کہ کسی حکم شرعی یا التزام کی بنیاد پر ذمہ میں واجب الاداء ہو، اور دلیل کے ذریعہ اس کو ثابت کرنا ممکن ہو، مثلاً رسمی وثیقہ یا گواہوں کے سامنے طلاق دینا اور رجعت نہ کرنا، تو ایسی عورت دیانت اور قضاء دونوں لحاظ سے مطلقہ قرار پائے گی[1]۔

حق تملک اور حق مباح:

۴۶- حق تملک: یہ شرعاً ملکیت کی محض صلاحیت اور امکان ہے۔

اور حق مباح وہ ہے جس میں آدمی کو فعل اور ترک فعل کا اختیار ہو، اور شرعاً اس کا کرنا اور نہ کرنا دونوں برابر ہوں۔

حق مباح اور حق تملک کا کوئی مقرر محل نہیں ہے جس سے اس کا تعلق ہو (اگرچہ فی الجملہ ہو)، اور یہ اس لئے کہ کسی متعین محل کے ساتھ اسباب ملک میں سے کوئی سبب موجود نہیں ہے جو اس کو واجب اور ثابت کرے، اور خود اسی وقت وہ اس لائق ہے کہ اسباب ملک میں سے کسی سبب کے پائے جانے کے وقت اس کو چھوڑ کر کسی دوسرے

(۱) المنثور فی القواعد ۲/۶۷ اور اس کے بعد کے صفحات، تبصرۃ الحکام ۱/۶۰۔

قوی حق کی طرف منتقل ہوجائے۔

حق تملک اور حق مباح دونوں حقوق مجردہ ضعیفہ میں سے ہیں، جو صاحب حق کے صرف قول کے ذریعہ اپنے ارادہ کے اظہار سے دیگر حقوق کی طرف نہ ترقی کرتے ہیں اور نہ منتقل ہوتے ہیں۔

حق مباح اصلاً ثابت ہوتا ہے، اس لئے کہ جمہور کے نزدیک اشیاء میں اصل اباحت ہے[1] اور اس کا ظہور ان چیزوں میں ہوگا جن کے بارے میں سکوت برتا گیا ہو، ان کی دلیل یہ ارشاد نبوی ہے: "ما أحل الله في كتابه فهو حلال، وما حرمه فهو حرام، وما سكت عنه فهو عفو، فاقبلوا من الله عافيته، فإن الله لم يكن لينسى شيئا"[2] (جس کو اللہ نے اپنی کتاب میں حلال کیا وہ حلال ہے، اور جس کو حرام کیا وہ حرام ہے، اور جس کے بارے میں سکوت برتا وہ معاف ہے، لہٰذا اللہ کی جانب سے اس کی معافی کو قبول کرو، اس لئے کہ اللہ سے کوئی چیز فراموش نہیں ہوسکتی)۔

اگر ملکیت باہمی رضامندی سے منتقل ہو جیسا کہ عقود میں ہوتا ہے، تو جس کو عقد سے قبل جائداد یا غیر کی مملوکہ شئ پر حق تملک حاصل ہے، اس کا حق صرف حق تملک ہے، اور یہ حق مباح ہے، یہ حق نہ ملک مطلق کا فائدہ دیتا ہے اور نہ ملک فی الجملہ کا، یہی وجہ ہے کہ حق تملک حق ملک سے متصادم نہیں ہوتا، تملک کی صورت میں حق مباح اس وقت تک باقی رہے گا جب تک کہ عقار یا منقولہ چیز کے مالک کی جانب سے تملک والے کے لئے بیع کا ایجاب عمل میں نہ آئے۔

اگر صاحب مال حق تملک والے کے لئے اپنے او پر منقول کی بیع کو واجب کرلے یعنی بیع کا ایجاب کردے تو یہ حق تملک ترقی کرکے حق تملک اور ملک کے درمیانی مرحلے تک پہنچ جائے گا، اور وہ ایک ہی حق ہے جس کو حق ثابت یا حق واجب کہا جاتا ہے۔

لیکن اگر ملکیت تک رسائی باہمی رضامندی کے علاوہ کسی اور طریقہ سے ہوئی ہو یعنی جبری طور پر ہوئی ہو، مثلاً شفعہ اور غنیمت، اس صورت میں اگر سبب استحقاق موجود ہو تو حق تملک بھی موجود ہوگا، فقہاء نے بڑی تاکید سے یہ بات کہی ہے کہ حق تملک یا حق مباح کو مطلق ملک کا درجہ حاصل نہیں[1]۔

یہ ساری گفتگو دوسرے کے اموال مملوکہ کے بارے میں ہے۔

۴۷- لیکن جو چیز کسی کی ملکیت نہ ہو، مثلاً پرندہ فضاء میں، مچھلیاں نہروں اور سمندروں کے پانی میں، پیڑ پودے جنگل جھاڑیوں میں، اسی طرح برّی جانور، اس صورت میں ہر شخص کے لئے جائز وسائل سے ان پر تملک حاصل کرنے کی کوشش کرنا جائز ہے، اس لئے کہ سب کو ان جیسی چیزوں پر ملکیت حاصل کرنے کا حق اور ان کا مالک بننے کی صلاحیت ہے، ان پر حق تملک اس وقت تک باقی رہے گا جب تک کہ کوئی شخص اسباب ملک میں سے کوئی سبب پیدا نہ کردے۔

حق ثابت یا حق واجب:

۴۸- حق ثابت جس کا نام بعض فقہاء کے نزدیک حق واجب ہے، اس سے مراد یہ ہے کہ کسی شخص کو کسی شئ مقرر پر اسباب ملک میں سے کسی سبب کے پائے جانے کے بعد اور ثبوت ملک سے قبل تنہا اپنے ارادہ سے مالک بن جانے کا حق حاصل ہو، اگرچہ فی الجملہ ہو، اس حق کو حق ملک کا درجہ حاصل نہیں، اس لئے کہ یہ اس سے کم تر ہے، اور نہ مفید ملک ہے، البتہ اس کا درجہ حق مباح اور حق تملک سے بالاتر ہے،

---

(۱) الدر المختار ورد المحتار ۱/۷۱، الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۶۶۔

(۲) حدیث: "ما أحل الله في كتابه فهو حلال" کی روایت بزار (کشف الأستار ۱/۷۸ طبع الرسالہ) نے حضرت ابو الدرداءؓ سے کی ہے، اور کہا: اس کی اسناد درست ہے، اور ہیثمی نے کہا: اس کی سند حسن ہے (مجمع الزوائد ۱/۱۷۱ طبع القدسی)۔

(۱) الفروق للقرافی ۳/۲۰۔

اس لحاظ سے کہ حق ثابت حق تملک سے زیادہ حقوق دیتا ہے، اور اس کے اثرات بھی قوی تر ہیں، اس لئے کہ حق تملک والے کے لئے اگر اسباب ملک میں سے کسی سبب کا تحقق ہو مثلاً بیع وشراء میں ایجاب، تو اس کا حق ترقی کر کے حق ثابت کا درجہ حاصل کر لیتا ہے، لیکن یہ ملک سے خالی ہوتا ہے، جب کہ حق ثابت والے کے لئے ممکن ہے کہ تنہا اپنے ارادہ سے اس حق ثابت کو حق ملک تک پہنچا دے، اس لئے کہ مجلس عقد میں اس کو اختیار دیا گیا کہ ایجاب کو قبول کر کے شئ کا مالک ہوجائے، یا ایجاب کو رد کردے، اور یہ بات حق تملک والے کو حاصل نہیں ہوتی، ان دونوں حقوق کے درمیان یہ ایک اہم فرق ہے، یہ اختیاری تملک میں مالک کے ارادہ وایجاب سے ہوتا ہے، اس طرح حق وسط صرف حق ثابت ہے جس کا ایک نام حق واجب بھی ہے۔

رہا مالک کی مرضی کے بغیر جبری تملک جیسا کہ غنیمت اور شفعہ میں ہوتا ہے، تو ابن عابدین غنیمت کے بارے میں فرماتے ہیں:

خلاصہ کلام جیسا کہ ''فتح القدیر'' میں ''المبسوط'' کے حوالہ سے ذکر کیا گیا ہے یہ ہے کہ حق ہمارے نزدیک محض لینے ہی ثابت ہوجاتا ہے، اور اِحراز (محفوظ کرلینے) سے اس میں مضبوطی پیدا ہوتی ہے، اور تقسیم کے بعد آدمی مالک ہوجاتا ہے، اور جب تک حق ضعیف ہو تقسیم جائز نہیں، میں کہتا ہوں کہ یہ سب اس وقت ہے جب اسلامی لشکر کو شہر پر غلبہ حاصل نہ ہو، لیکن اگر اسلامی لشکر شہر پر غالب ہوجائے اور شہر اسلامی شہر بن جائے تو غنیمت خود ہمارے دارالاسلام میں محفوظ ہوجائے گی، اور حق مؤکد ہوجائے گا، اور تقسیم درست ہوگی [1]۔

حق مباح یعنی حق تملک اور حق ثابت کو درج ذیل امور میں یکساں درجہ حاصل ہے:

۱- دونوں حقوق مجرد عن الملک ہیں، مجرد عن الملک کے معنی یہ ہیں کہ وہ ملک نہیں ہیں، ''البدائع'' میں اس کا نام حقوق مفردہ رکھا گیا ہے، یہ نہ کسی کی ملک بنتے ہیں، نہ اِتلاف کی بناء پر ان کا ضمان واجب ہوتا ہے، اور نہ ان کے عوض مال لینا درست ہے، اس لئے کہ یہ محض حق مجرد ہیں [1]۔

۲- دونوں حقوق ضعیف ہیں، اسی لئے ان کی تقسیم یا ان کے بدلے مصالحت جائز نہیں۔

۳- دونوں حقوق حنفیہ کے نزدیک قابل فروخت نہیں ہیں اور نہ ان میں میراث جاری ہوسکتی ہے۔

۴- دونوں نہ حق ملک ہیں اور نہ ملکیت کی کوئی نوع، جیسا کہ حق مؤکد میں ہوتا ہے۔

۵- اِتلاف کی صورت میں دونوں قابل ضمان نہیں ہیں۔

حق مباح یعنی حق تملک اور حق ثابت درج ذیل امور میں مختلف ہیں:

۱- حق ثابت شئ معین سے متعلق ہوتا ہے اگرچہ فی الجملہ ہو، جب کہ حق مباح کا تعلق شئ معین سے نہیں ہوتا۔

۲- حق ثابت کے لئے کوئی نہ کوئی سبب ملک ہوتا ہے، جب کہ حق مباح کے لئے کوئی سبب ملک نہیں ہوتا۔

۳- حق ثابت میں صاحب حق کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ اس حق کو ترقی دے کر حق مؤکد یا حق ملک بنادے، اور یہ تنہا اس کے ارادہ اور قبول سے ہوسکتا ہے، جب کہ حق مباح والے کو یہ قدرت نہیں کہ محض اپنی عبارت اور قبول کے ذریعہ اس کو ترقی دے کر حق مؤکد یا حق ملک میں تبدیل کرے۔

۴- مالکیہ کے نزدیک حق ثابت ورثاء کی طرف منتقل ہوتا ہے، جیسا کہ خیار قبول میں ہوتا ہے، جب کہ حق مباح ورثاء کی طرف منتقل نہیں ہوتا۔

(۱) حاشیہ رد المحتار لابن عابدین ۴/ ۱۴۱۔

(۱) ابن عابدین ۴/ ۵۱۸۔

حق مؤکد:

۴۹-حق مؤکد ایسا حق ہے جو کسی ایسی شئ متعین میں ثابت ہو جو ابھی تک ملکیت میں نہ آئی ہو، اگرچہ صاحب حق کو فی الجملہ ایک طرح کی ملکیت حاصل ہو، اور اس کو تقسیم کے مطالبہ کا حق حاصل ہو۔

اس کا نام "حق مستقر" اس لئے ہے کہ جس پر یہ حق عائد ہوتا ہے اسے اپنی جانب سے حق مؤکد کو باطل کرنے کا اختیار نہیں ہوتا، اور اس پر واجب ہے کہ حق مؤکد صاحب حق کو ادا کرے، اگر وہ اس سے انکار کرے تو قاضی اس کو اس پر مجبور کرے گا۔

مثلاً "مال غنیمت" میں حق اس وقت مؤکد ہوتا ہے جب کہ مسلمان دارالاسلام میں مال غنیمت منتقل اور محفوظ کرلیں، اس لئے کہ اس اِحراز کے بعد حق مؤکد اور مضبوط ہوجاتا ہے، کیونکہ دارالحرب اور میدان جنگ میں احراز سے قبل غنیمت محض ایک حق ہے جس میں ابھی تک استحکام نہیں ہے، اس لئے کہ یہ خطرہ ہر وقت قائم ہے کہ کہیں دشمن اپنے مال چھین نہ لیں، دارالاسلام میں اموال غنیمت محفوظ کردینے کے بعد یہ خطرہ ختم ہوجاتا ہے اور حق مستحکم ہوجاتا ہے، اور یہ محض ایک حق یا حق مجرد نہیں رہ جاتا۔

"الدر المنتقی" میں ہے: (المنح وغیرہ میں یہ ثابت کیا گیا ہے) کہ دارالاسلام میں اِحراز کے بعد بھی تقسیم کے بغیر ملکیت حاصل نہیں ہوگی، اس لئے محض اِحراز سے کسی کی ملکیت ثابت نہ ہوگی بلکہ اس سے صرف حق مؤکد ہوتا ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر غانمین میں سے کوئی فرد اِحراز کے بعد غنیمت کے کسی غلام کو آزاد کردے تو غلام آزاد نہ ہوگا، اگر اس کو مشترکہ طور پر بھی ملکیت حاصل ہوتی تو غلام ضرور آزاد ہوجاتا۔

ہاں اگر مختلف جھنڈوں کے اعتبار سے اموال غنیمت تقسیم کردیئے جائیں، اور پھر کوئی غلام کسی خاص جھنڈے کے فوجیوں کی مشترکہ ملک قرار پائے اور ان کا کوئی فرد اس کو آزاد کردے، تو یہ آزاد کرنا جائز ہوگا، اس لئے کہ شرکت خاص اور محدود دائرے میں ہے، جبکہ ان کی تعداد کم ہو، جیسے سو یا اس سے کم ہو، اور ایک قول ہے کہ چالیس ہو۔

تقسیم غنائم سے قبل کسی مجاہد کے لئے کچھ بھی فروخت کرنا جائز نہیں، دارالحرب میں ہو یا دارالاسلام میں اِحراز کے بعد ہو، اس لئے کہ تقسیم سے قبل ملکیت ثابت نہیں ہوتی، جیسا کہ اوپر مذکور ہوا۔

"الفتح" میں ہے کہ مجاہدین کی بیع کے بارے میں یہ حکم ظاہر ہے، لیکن اگر امام بیع کرے تو امام طحاوی نے ذکر کیا ہے کہ امام کی بیع درست ہے، اس لئے کہ امام نے اس معاملہ میں اجتہاد کیا ہے یعنی اس نے مصلحت دیکھ کر ہی فیصلہ کیا ہے [۱]۔

حق مؤکد کا حکم:

۵۰-الف-اِتلاف کی صورت میں اس کا ضمان واجب ہوگا، ابن عابدین فرماتے ہیں: اگر کوئی شخص کسی حق مؤکد کو فوت کردے تو ضمان کے حق میں اس کا حکم وہی ہے جو حقیقت ملک کے فوت کرنے کا ہے، جیسے کہ مرتہن کا حق ہے، اسی وجہ سے غنیمت کے اِحراز سے قبل کوئی کچھ تلف کردے تو ضمان واجب نہیں ہوتا، اس لئے کہ تلف ہونے والا محض حق ہے، اور قابل ضمان نہیں ہے، البتہ دارالاسلام میں اِحراز کے بعد ضمان واجب ہوگا، چاہے تقسیم سے قبل ہو، اس لئے کہ یہ حقیقت ملک کو فوت کرنا ہے، اِحراز کے بعد کچھ بھی مال غنیمت ضائع کرنے پر اس کی قیمت واجب ہوگی۔ ابن عابدین کے حقیقت ملک کی تفویت کہنے کا مطلب "حق مؤکد" کی تفویت ہے، اس لئے کہ تقسیم سے قبل حقیقت ملک حاصل نہیں ہوتی، جیسا کہ اوپر مذکور ہوا [۲]۔

ب-صاحب حق کی ملکیت میں داخل نہیں مانا جائے گا، اور نہ اس

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱۴۱/۴ مطلب فی قسمۃ الغنیمہ۔
(۲) حاشیہ رد المحتار علی الدر المختار لابن عابدین ۵۱۸/۴۔

کوفروخت کرنے کا حق ہوگا۔ ''الجوہرۃ'' میں ہے کہ تقسیم سے قبل غنائم کی بیع جائز نہیں، اس لئے کہ تقسیم سے قبل اس پر کسی کی ملکیت نہیں ہے [۱]۔

ج۔حق کے مؤکد ہونے کے بعد اور ملکیت سے قبل صاحب حق کی موت ہوجائے تو اس میں وراثت جاری ہوگی، جیسا کہ ''تحبیر'' میں ہے [۲]۔

دارالاسلام میں مال غنیمت کے اِحراز کے بعد جب کہ تقسیم نہ ہوئی ہو، ابن عابدین کہتے ہیں کہ دارالاسلام میں اِحراز کے بعد مجاہد کے حصے میں وراثت جاری ہوگی، اگر اس کی موت دارالاسلام میں تقسیم سے قبل ہوجائے، مگر اس وراثت کی علت حق کا مؤکد ہونا ہے، ملکیت نہیں ہے، اس لئے کہ تقسیم سے قبل ملکیت نہیں ہوتی، یہ اس لئے کہ حق مؤکد میں وراثت جاری ہوتی ہے، جیسے حق رہن اور عیب کی بناء پر مبیع رد کرنے کا حق، حق ضعیف کا یہ حکم نہیں ہے، مثلاً حق شفعہ اور خیار شرط۔

د۔حق مؤکد فی الجملہ صاحب حق کا مملوک قرار دیا جائے گا، اگر چہ ابھی تک اس کی ملکیت میں داخل نہیں ہوا ہے، مگر ایسا سبب وجود میں آ چکا ہے جس سے فی الجملہ اس کو حق حاصل ہو، اس کے چند اسباب ہیں:

۱- یہ ایسا حق ہے جو ثابت ہے اور اس کے مستحقین بھی متعین ہیں، اور اب صرف ملک کا منتقل کرنا باقی ہے، اور یہ بھی محفوظ شدہ اموال غنیمت میں ان کی تقسیم سے مکمل ہوجائے گا۔

۲- اِتلاف کی صورت میں اس کا ضمان واجب ہوتا ہے، اس لئے کہ مجاہدین کا حق اس سے متعلق ہے، اور دشمنوں کی ملکیت سے اس کا نکل جانا متحقق ہو چکا ہے، اور وہ اباحت جو جنگ کے وقت اِحراز سے کچھ قبل مال غنیمت میں پیدا ہوئی تھی وہ ختم ہوچکی ہے۔

ابن عابدین کہتے ہیں کہ دارالحرب سے مال غنیمت نکل جانے کے بعد اس سے وہ انتفاع بھی درست نہیں جو مجاہدین کے لئے دارالحرب میں رہتے ہوئے درست تھا، اس لئے کہ اباحت ختم ہوچکی ہے، نیز اس لئے کہ ان کا حق مؤکد ہو چکا ہے، یہاں تک کہ ان کے حصے میں وراثت جاری ہوگی [۱]۔

۳- مال غنیمت پر جس شخص کا حق مؤکد ہوجائے اس کو غنیمت کی تقسیم اور تملیک کے مطالبہ کا حق حاصل ہوگا، تاکہ وہ غنیمت میں سے اپنا حصہ اپنی ملکیت میں لا سکے، اگر حق مؤکد والے کو کوئی خصوصیت حاصل نہ ہوتی یا اس کو ایک طرح کی ملکیت حاصل نہ ہوتی تو اس کو تقسیم اور تملیک کے مطالبہ کا حق نہ ہوتا۔

قرافی کہتے ہیں: اموال غنیمت جمع اور محفوظ ہوجانے کے بعد مجاہدین کے لئے تقسیم وتملیک کے مطالبہ کا جواز ہوجاتا ہے، اس صورت میں کیا ان کو مالک تصور کیا جائے گا یا نہیں؟ اس میں دو اقوال ہیں: ایک قول یہ ہے کہ لینے اور محفوظ کر لینے سے مالک ہوجائیں گے، یہ امام شافعی کا مذہب ہے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ وہ تقسیم کے بغیر مالک نہ ہوں گے، یہ امام مالک اور امام ابوحنیفہ کا مذہب ہے، اور بقول خطیب شربینی امام شافعی کا صحیح قول بھی یہی ہے۔

اس کے بعد قرافی نے کہا ہے کہ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ ایسا سبب وجود پذیر ہو چکا ہے جس کی بنیاد پر مجاہد تملیک کا مطالبہ کرسکتا ہے تو مناسب یہ ہے کہ سبب السبب کو سبب کی جگہ پر اور سبب بعید کو سبب قریب کے مقام پر رکھتے ہوئے اس کو مالک قرر دیا جائے، اور ممکن ہے کہ اس کے وقوع کو شریعت میں ایک قاعدہ تصور کیا جائے، اور

(۱) حوالہ سابق ۴/ ۱۴۱۔
(۲) المغنی لابن قدامہ ۶/ ۱۵۴، روضۃ الطالبین ۵/ ۲۸۶، مغنی المحتاج ۳/ ۱۰۳، حاشیہ ابن عابدین ۶/ ۴۳۳، الکافی لابن قدامہ المقدسی ۴/ ۳۰۶۔

(۱) حاشیہ رد المحتار ۴/ ۱۴۱۔

اختلاف اس کی بعض جزئیات میں ہو، تمام میں نہیں [۱]۔

۴- اگر حق مؤکد والے کا انتقال ہو جائے تو یہ حق اس کے ورثاء کی طرف منتقل ہو جاتا ہے، جیسا کہ اِحراز کے بعد مال غنیمت میں باجماع فقہاء یہی حکم ہے، اگر صاحب حق کو کسی نوع کی ملک حاصل نہ ہوتی تو وہ ورثاء کی طرف منتقل نہ ہوتا، جیسا کہ حق ثابت، چونکہ ملکیت سے بالکل خالی ہوتا ہے، اور اس میں کسی نوع کی ملکیت نہیں ہوتی، اس لئے حنفیہ کے نزدیک وہ ورثاء کی طرف منتقل نہیں ہوتا، مالکیہ کو اس سے اختلاف ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حق مؤکد میں فی الجملہ یک گونہ ملکیت موجود ہوتی ہے، اور اسی لئے وہ ورثاء کی طرف منتقل ہوتا ہے [۲]۔

۵۱- حق مؤکد اور حق ثابت درج ذیل امور میں باہم مختلف ہیں جب کہ دونوں ہی تملک اور ملک کے درمیانی حق ہیں:

۱- اِتلاف کی صورت میں حق مؤکد کا ضمان واجب ہوتا ہے، جب کہ حق ثابت کا ضمان واجب نہیں ہوتا۔

۲- حق مؤکد میں بالاجماع وراثت جاری ہوتی ہے، جب کہ حق ثابت میں حنفیہ کے نزدیک وراثت جاری نہیں ہوتی، صرف مالکیہ کے یہاں وراثت جاری ہوتی ہے۔

۳- حق مؤکد کو فی الجملہ مملوک مانا جاتا ہے، اسی لئے اس سے بطور اباحت انتفاع جائز نہیں، جب کہ حق ثابت کو مملوک نہیں مانا جاتا۔

۴- حق مؤکد حق ملک سے بعض امور میں مشابہ ہونے کی بنا پر زیادہ قریب ہے۔

جب کہ حق ثابت حق ملک سے اکثر امور میں یکسانیت نہ ہونے کی بنا پر بعید تر ہے، اگرچہ تمام امور میں فرق نہیں ہے۔

(۱) الفروق للقرافی ۳/۲۱، ۳۳، ۳۴، ۳۵، فرق: ۱۲۱، دیکھئے: حاشیۃ الدسوقی ۴/۳۱۵، مغنی المحتاج ۳/۱۰۳۔

(۲) الہدایہ للمرغینانی ۲/۱۴۵۔

۵- حق مؤکد حق تملک سے بعید تر ہے۔

جب کہ حق ثابت حق تملک سے بعض امور میں یکسانیت ہونے کی بناء پر قریب تر ہے۔

حق مؤکد اور حق ملک میں اختلاف کا سبب یہ ہے:

حق مؤکد کی بیع یا اور کوئی تصرف صاحب حق کی جانب سے جائز نہیں۔

جب کہ حق ملک میں بیع، انتفاع یا اور کوئی تصرف یا دیگر حقوق ملک صاحب حق کے لئے جائز ہیں۔

حق وصول کرنا:

۵۲- وصول کرنے کے اعتبار سے حق کی تین قسمیں ہیں:

اول: ایسا حق جس کے لئے دار القضاء میں مقدمہ لے جانا ضروری ہے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، جیسے سزا دینا، یا جس حق کو حاصل کرنے میں فتنہ کا اندیشہ ہو، مثلاً نکاح، لعان، یا غربت یا ایذاء رسانی کی بنیاد پر طلاق سے متعلق حقوق، اس لئے کہ ان میں خطرات ہیں [۱]، اسی طرح وہ حقوق جن کے اصل ثبوت میں اختلاف ہو۔

دوم: ایسا حق جس میں قضاء کی ضرورت نہ ہو، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، مثلاً اعیان مستحقہ کو حاصل کرنا، یا اولاد اور بیوی کا نفقہ حاصل کرنا [۲]۔

سوم: ایسا حق جس کو قضاء کے بغیر وصول کرنے کے جائز ہونے میں اختلاف ہے، مثلاً دیون وصول کرنا [۳]۔

دیکھئے: ''استیفاء'' کی اصطلاح۔

(۱) البحر الرائق ۷/۱۹۲، تہذیب الفروق ۴/۱۲۳، ۱۲۴، قلیوبی وعمیرہ ۴/۳۳۴۔

(۲) البحر الرائق ۷/۱۹۲، تہذیب الفروق ۴/۱۲۳، منح الجلیل ۴/۳۲۱، تحفۃ المحتاج ۱۰/۲۸۶، کشاف القناع ۴/۲۱۱۔

(۳) البحر الرائق ۷/۱۹۲، ۱۹۳، المغنی ۱۲/۲۳۰ طبع المنار ۱۸۴۸، الاحکام فی

حِقّہ

تعریف:

۱- لغت میں حقہ اور حق اس اونٹ کے لئے استعمال ہوتا ہے جو اپنی عمر کے چوتھے سال میں داخل ہو چکا ہو، اس کی جمع حقاق اور حقق ہے، أحق البعیر إحقاقا یعنی اونٹ حقہ ہو گیا۔ اس کو حقہ اس لئے کہتے ہیں کہ اس عمر میں اونٹ سواری اور بار برداری کے لائق ہو جاتا ہے، نیز اس عمر میں اونٹ اور اونٹنی کے اندر جفتی کی صلاحیت پیدا ہو جاتی ہے [۱]۔

فقہاء کے یہاں بھی یہ لفظ اسی معنی میں مستعمل ہے [۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- ابن مخاض اور بنت مخاض:

۲- اونٹنی کا بچہ جب دوسرے سال میں داخل ہوجاتا ہے تو اس کو ابن مخاض اور مادہ کو بنت مخاض کہتے ہیں، اس کا یہ نام رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ بچہ کی ماں بالعموم اس مدت میں دوبارہ مخاض یعنی حاملہ ہوجاتی ہے [۳]۔

ب- ابن لبون اور بنت لبون:

۳- ابن لبون اونٹ کے اس بچہ کو کہتے ہیں جو اپنی عمر کے تیسرے سال میں داخل ہو چکا ہو، اس کے مادہ کو بنت لبون کہتے ہیں، اس لئے کہ اس کی ماں اس مدت میں بالعموم دوسرا بچہ جن کر پھر لبون یعنی دودھ دینے والی بن جاتی ہے [۱]۔

ج- جذع اور جذعہ:

۴- جذع اس اونٹ کو کہتے ہیں جو اپنی عمر کے پانچویں سال میں داخل ہو چکا ہو، اور مادہ کو جذعہ کہتے ہیں، یہ زکاۃ میں مطلوب اونٹ کی آخری عمر ہے [۲]۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۵- اس پر فقہاء کا اجماع ہے کہ چھیالیس سے ساٹھ تک اونٹوں میں ایک حقہ اور اکیانوے سے ایک سو بیس تک اونٹوں میں دو حقے واجب ہیں [۳]۔

اس لئے کہ صحیح بخاری میں حضرت انس کی روایت ہے، وہ فرماتے ہیں: **"أن أبا بکر الصدیق رضي الله تعالی عنه أرسل إلیه کتاب صدقات النبي ﷺ وفیه: "......فإذا بلغت ستا وأربعین إلی ستین ففیها حقة طروقة الجمل......فإذا بلغت إحدی وتسعین إلی عشرین ومائة ففیها حقتان طروقتا الجمل"** [۴] (حضرت ابوبکر صدیقؓ نے ان کے پاس صدقات کے سلسلہ میں نبی ﷺ کا

= تمییز الفتاوی من الأحکام رص ۲۷، منح الجلیل ۴ر ۳۲۱، تہذیب الفروق ۴ر ۱۲۵، تحفۃ المحتاج ۱۰ر ۲۸۸، مغنی المحتاج ۴ر ۲۹۲، المہذب ۲ر ۳۱۹۔

(۱) مختار الصحاح، المصباح المنیر مادہ: ''حقق''، ابن عابدین ۲ر ۱۷ طبع دار إحیاء التراث العربی، کشاف القناع ۲ر ۱۸۵، ۱۸۶۔

(۲) ابن عابدین ۲ر ۱۷، القوانین الفقہیہ رص ۱۱۲، ۱۹۳، روضۃ الطالبین ۲ر ۱۵۱، ۱۵۲، کشاف القناع ۲ر ۱۸۶ طبع عالم الکتب، المغنی ۲ر ۵۷۶ طبع ریاض، مغنی المحتاج ۱ر ۳۷۰۔

(۳) ابن عابدین ۲ر ۱۷، القوانین الفقہیہ رص ۱۹۳، روضۃ الطالبین ۲ر ۱۵۲،

= کشاف القناع ۲ر ۱۸۵، ۱۸۶، المغنی ۲ر ۵۷۶۔

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۳) ابن عابدین ۲ر ۱۷، القوانین الفقہیہ رص ۱۱۲، ۱۹۳، روضۃ الطالبین ۲ر ۱۵۱، ۱۵۲، کشاف القناع ۲ر ۱۸۵، ۱۸۶، المغنی ۲ر ۵۷۶۔

(۴) سبل السلام ۲ر ۱۲۱۔

مکتوب بھیجا، اس میں یہ لکھا ہوا تھا: جب اونٹوں کی تعداد چھیالیس سے ساٹھ تک پہنچ جائے تو اس میں ایک حقہ اونٹ جو جفتی کے لائق ہو واجب ہے، اور جب ان کی تعداد اکیانوے سے ایک سو بیس تک پہنچ جائے تو اس میں دو حقے اونٹ جو جفتی کے لائق ہوں واجب ہیں؟

اس کی تفصیل کتاب الزکاۃ میں اونٹ کی زکاۃ کی بحث میں اور کتاب الدیات میں دیت کی تغلیظ وتخفیف کے ذیل میں مذکور ہے۔

= "کتاب صدقات النبی ﷺ......" سے متعلق حضرت انسؓ کی حدیث کی روایت بخاری (الفتح ۳/۳۱۷ طبع السّلفیہ) نے کی ہے۔

حقن

دیکھئے: "احتقان"۔

حقنہ

دیکھئے: "احتقان"۔

حقیقت

تعریف:

۱- حقیقۃ: فعیلۃ کے وزن پر ہے، یہ حق سے مشتق ہے، لغت میں اس کا ایک معنی ثابت ہونا ہے، ارشاد باری تعالی ہے: "لَقَدْ حَقَّ الْقَوْلُ عَلٰى أَكْثَرِهِمْ"(۱) (ان میں سے اکثر لوگوں پر یہ (تقدیری بات ثابت ہوچکی ہے)، یعنی قول ثابت و واجب ہے، کسی شئ کی حقیقت کا مطلب اس کی وہ اصل اور منتہی ہے جس پر وہ مشتمل ہوتی ہے(۲)۔

اس کی اصطلاحی تعریف اکثر اصولیین اور علمائے بیان نے یہ کی ہے: یہ ایسا کلمہ ہے جو لوگوں کے درمیان جاری اصطلاح میں اپنے اصل معنی موضوع لہ میں استعمال ہو(۳)۔

بعض لوگوں نے اس کی تعریف یہ کی ہے کہ ایسا کلمہ جس سے وہ معنی مراد ہو جس کے لئے اولاً وہ لفظ وضع کیا گیا ہو اس طرح کہ اس کو سمجھنے کے لئے کسی قرینہ کی ضرورت نہ ہو(۴)۔ وضع سے مراد کسی معنی کے لئے لفظ کی ایسی تعیین کہ اس سے خود بخود معنی پر دلالت ہوتی ہو(۵)۔

(۱) سورۂ یس/۷۔
(۲) لسان العرب، المصباح مادہ: "حقق"، شرح جمع الجوامع ۱/۳۰۰۔
(۳) التعریفات للجرجانی، مختصر المعانی للتفتازانی ۱/۱۴۳، ۱۴۴، مسلم الثبوت ۱/۲۰۳۔
(۴) جمع الجوامع ۱/۳۰۰۔
(۵) کشف الأسرار عن أصول البزدوی ۱/۶۱، مختصر المعانی ۱/۱۴۴۔

متعلقہ الفاظ:

الف-مجاز:

۲- مجاز یہ ہے کہ موضوع لہ کے علاوہ دوسرا معنی مراد ہو اور دونوں (حقیقت ومجاز) کے درمیان مناسبت ہو، مثلاً بہادر کو شیر کہنا، اس کا نام مجاز اس لئے ہے کہ یہ اپنے معنی موضوع لہ اور اپنی جگہ سے کسی مناسبت کی بنا پر دوسرے معنی کی طرف تجاوز کر گیا ہے، اس طرح مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے، یعنی مجازی معنی میں استعمال شدہ لفظ حقیقی معنی میں استعمال شدہ اسی لفظ کا خلیفہ ہے (۱)۔

ب-استعارہ:

۳- علماء بلاغت کے نزدیک استعارہ کی تعریف یہ ہے کہ تشبیہ کے دو اطراف میں سے ایک طرف کا ذکر کر کے دوسری طرف مراد اس دعوی سے لیا جائے کہ مشبہ، مشبہ بہ کی جنس میں داخل ہے، جس سے مشبہ بہ کی خصوصیت مشبہ کے لئے ثابت کرنا مقصود ہو، مثلاً کہا جاتا ہے: حمام میں شیر ہے، اور مقصد ہوتا ہے بہادر، یعنی بولنے والا یہ دعوی کرتا ہے کہ بہادر شیر کی جنس سے ہے، اس لئے بہادر کے لئے مشبہ بہ کی خصوصیات ثابت کرتا ہے (۲)۔

استعارہ فقہاء کی اصطلاح میں کوئی چیز عاریت پر طلب کرنا ہے، اور اعارہ بلامعاوضہ منفعت کی تملیک ہے (۳)۔ دیکھئے: ''استعارہ''۔

(۱) التعریفات للجرجانی، جمع الجوامع ۱/ ۳۰۵، مسلم الثبوت ۱/ ۲۰۳، ۲۱۳، المستصفی للغزالی ۱/ ۳۴۱، کشف الأسرار عن أصول البزدوی ۱/ ۶۲۔

(۲) التعریفات للجرجانی ومختصر المعانی رص ۱۴۶، کشف الأسرار عن أصول البزدوی ۲/ ۵۹۔

(۳) ابن عابدین ۴/ ۵۰۲۔

ج-کنایہ:

۴- لغت میں کنایہ کا معنی چھپانا ہے، کہا جاتا ہے: ''کنوت الشئ، یا کنیت الشئ'' میں نے وہ چیز چھپائی، اور اصطلاح میں کنایہ نام ہے ایسے کلام کا جس کی مراد استعمال میں واضح نہ ہو اگرچہ لغت کے اعتبار سے اس کا معنی ظاہر ہو، اور چاہے اس سے مراد حقیقی معنی ہو یا مجازی معنی، اس طرح اس کی مراد میں تردد ہوتا ہے، لہٰذا نیت یا اس کے قائم مقام کوئی دلالت حال ضروری ہے، مثلاً کنایات طلاق میں مذاکرۂ طلاق کی حالت، تاکہ تردد ختم ہو کر مراد متعین ہو جائے (۱)۔

اس طرح مجاز اور حقیقت کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے۔

حقیقت کی اقسام:

۵- حقیقت کے لئے وضع ضروری ہے اور وضع واضع کی جانب سے ہوتی ہے، واضع کی تعیین کے بعد حقیقت کا انتساب اس کی طرف ہوتا ہے، اگر اس کے واضع اہل لغت ہوں تو حقیقت لغوی کہلائے گی، مثلاً لفظ انسان کا استعمال ''حیوان ناطق'' کے لئے، اگر واضع شارع ہو تو حقیقت شرعی کہلائے گی، مثلاً ایک مخصوص عبادت کے لئے ''الصلاۃ'' کا استعمال، اگر واضع عرف ہو تو حقیقت عرفی کہلائے گی، خواہ عرف عام ہو، مثلاً ''الدابۃ'' کا لفظ چوپایہ جانوروں کے لئے جب کہ اصل لغت کے لحاظ سے یہ لفظ زمین پر چلنے والے ہر جاندار کے لئے عام ہے، خواہ وہ انسان ہو یا حیوان یا عرف خاص ہو، جیسا کہ ہر جماعت کے یہاں کچھ مخصوص اصطلاحات ہوتی ہیں۔

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ کبھی کسی لفظ کا کسی معنی میں استعمال ایک اعتبار سے حقیقت ہوتا ہے، اور دوسرے اعتبار سے مجاز، مثلاً لفظ

(۱) التعریفات للجرجانی، کشف الأسرار عن أصول البزدوی ۱/ ۶۵، ۶۶۔

''الصلاۃ'' کا استعمال اگر اہل شرع ''عبادت مخصوصہ'' کے لئے کریں تو یہ اس معنی میں حقیقت ہے اور دعا کے معنی میں مجاز، اور اگر اس کا استعمال اہل لغت کریں تو یہ دعا کے معنی میں حقیقت ہوگا اور ارکان مخصوصہ کے معنی میں مجاز [۱]۔

اجمالی حکم:

۶-اول: فقہاء کا ایک عام قاعدہ ہے کہ کلام میں اصل حقیقت ہے، اور جب حقیقت ہی اصل ہے اور مجاز اس کا خلیفہ ہے تو لفظ کو اس کے حقیقی معنی سے ہٹا کر مجازی معنی میں اس وقت تک استعمال نہ کیا جائے گا جب تک کہ معنی حقیقی مراد لینا ناممکن نہ ہوجائے، یعنی حقیقی معنی مراد لینا متعذر یا مشکل یا عادۃً مہجور ہو [۲]۔

اس قاعدہ کے کئی فروع ہیں:

الف- اگر کوئی شخص اپنی اولاد کے لئے کوئی چیز وقف کرے تو اگر اس کے پاس صلبی اولاد موجود ہوں تو حنفیہ کے نزدیک اس میں اولاد کی اولاد داخل نہ ہوگی، شافعیہ کا اصح قول اور حنابلہ کی ایک روایت بھی یہی ہے، البتہ اگر صلبی اولاد نہ ہوں تو حنفیہ کے نزدیک بیٹے کی اولاد مستحق ہوگی، کیونکہ ''الولد'' کا حقیقی اطلاق صلبی اولاد پر ہوتا ہے، اس لئے اگر حقیقت پر محمول کرنا ممکن ہو تو ٹھیک ہے ورنہ مجاز مراد لیا جائے گا [۳]۔

مالکیہ کی رائے اور حنابلہ کا ایک قول یہ ہے کہ اس میں بیٹے کا بیٹا بھی داخل ہوگا، اور شافعیہ کے نزدیک حقیقت و مجاز کو جمع کرتے ہوئے علی الاطلاق اولاد کی اولاد داخل ہوگی [۴]۔

(۱) کشف الأسرار ۱/۶۱، جمع الجوامع ۱/۳۰۱، مختصر المعانی ۱/۱۴۴۔
(۲) شرح مجلۃ الأحکام للأتاسی ۱/۳۴، ۳۵، ۹۳، ۱۵۷۔
(۳) الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۷۰، الأشباہ للسیوطی رص ۶۹، ۷۰، شرح مجلۃ الأحکام للأتاسی ۱/۳۵، ۱۵۷، ۱۵۱، المغنی لابن قدامہ ۵/۶۰۹۔
(۴) جواہر الإکلیل ۲/۲۱۰، الأشباہ للسیوطی رص ۷۰، المغنی ۵/۶۰۹۔

ب- اگر کوئی قسم کھائے کہ بیع یا شرا یا اجارہ نہیں کرے گا، یا اپنے لڑکے کو نہیں مارے گا، پھر ان اعمال کو خود بجالائے تو بالاتفاق حانث ہوجائے گا، لیکن اگر خود کرنے کے بجائے کسی دوسرے کو ان اعمال کی انجام دہی کا وکیل بنائے اور وہ وکیل یہ اعمال انجام دے تو جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ) کے نزدیک حانث نہ ہوگا، اس لئے کہ لفظ اپنی حقیقت پر محمول ہوگا، الا یہ کہ اس جیسا آدمی خود ان چیزوں کو نہ کرتا ہو، مثلاً سلطان اور قاضی، تو اس صورت میں مذکورہ اعمال خود انجام دے یا کسی وکیل کے ذریعہ انجام دلائے دونوں صورتوں میں حانث ہوجائے گا، حنابلہ کے نزدیک مذکورہ اعمال وکیل کے ذریعہ کرانے پر بھی حانث ہوجائے گا، الا یہ کہ بوقت قسم خود کرنے کی نیت کی ہو، اس لئے کہ فعل کی نسبت مؤکل اور آمر کی طرف ہوتی ہے، جیسا کہ اس صورت میں حکم ہے جب آدمی خود وہ کام نہ کرتا ہو [۱]۔

ج- اگر کوئی قسم کھائے کہ اس بکری سے نہیں کھائے گا تو وہ صرف اس کا گوشت کھانے سے حانث ہوگا، اس لئے کہ یہی اس کی حقیقت ہے، اس کا دودھ پینے اور اس کا بچہ کھانے سے حانث نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ مجاز ہے، حنفیہ اور شافعیہ کا یہی مذہب ہے، مالکیہ نے کہا ہے کہ اگر اصل کو نہ کھانے کی قسم کھائے تو اصل سے پیدا ہونے والی کسی بھی چیز کے کھانے سے وہ حانث ہوجائے گا، خواہ وہ چیز اصل سے یمین سے قبل پیدا ہوئی یا یمین کے بعد [۲]۔ دیکھئے: ''ایمان''۔

۷-دوم: مذکورہ قاعدہ کی تکمیل دو دیگر قواعد سے ہوتی ہے:

اول: حقیقت مراد لینا مشکل ہو تو مجاز کو اختیار کیا جائے گا۔

اس قاعدہ کی بھی کئی فروع ہیں، ان میں بعض حسب ذیل ہیں:

(۱) شرح المجلۃ للأتاسی ۱/۳۵، الأشباہ لابن نجیم رص ۷۰، الأشباہ للسیوطی رص ۷۰، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/۱۳۸، نہایۃ المحتاج ۸/۲۰۴، القوانین الفقہیہ لابن جزی رص ۱۶۱۔
(۲) حاشیۃ الدسوقی ۲/۱۴۴۔

الف-اگرکوئی شخص جس کا کوئی وارث نہ ہوایسے شخص کے بیٹا اور وارث ہونے کا اقرار کرے جس سے اس کا نسبی رشتہ نہ ہو اور جو اس سے عمر میں بڑا ہو، پھر اس کے بعد اقرار کرنے والے کی موت ہوجائے، اس صورت میں چونکہ اس کے اس کلام کو حقیقی معنی پر محمول کرنا ممکن نہیں، اس لئے اس کا مجازی معنی یعنی وصیت مراد ہوگی اور مقرلہ اس کے پورے ترکہ کا حق دار ہوگا[1]۔

ب-اگرکوئی قسم کھائے کہ اس درخت سے نہیں کھائے گا، اور خود وہ درخت نہ کھایا جاتا ہو تو اگر پھل دار درخت ہے تو پھل کھانے سے ورنہ اس کی قیمت یا عوض کے کھانے سے حانث ہوگا، اس لئے کہ حقیقت مشکل ہے، جیسا کہ فقہاء نے صراحت کی ہے[2]۔

دوم: حقیقت عرف وعادت کی دلالت سے متروک ہو اور اس کی بعض فروعات حسب ذیل ہیں:

الف۔کوئی قسم کھائے کہ اپنا قدم فلاں کے گھر میں نہیں رکھے گا تو مجازاً اس سے علی الاطلاق داخل ہونا مراد ہوگا، خواہ ننگے پیر داخل ہو یا جوتا پہن کر، یا سوار ہوکر، یہاں تک کہ اگر اپنا قدم گھر کے اندر رکھے اور وہ خود باہر ہو، داخل نہ ہو تو حانث نہ ہوگا اور اگر سوار ہوکر داخل ہو اور اپنا قدم نہ رکھے تو حانث ہوجائے گا، اس لئے کہ معنی حقیقی عرف و عادت کی دلالت سے مہجور ہو چکا ہے[3]۔

ب۔اگرکوئی قسم کھائے کہ یہ ہانڈی نہیں کھائے گا تو یمین ہانڈی میں موجود چیز پر منعقد ہوگی، خود ہانڈی پر نہیں، اس لئے کہ معنی حقیقی یعنی خود ہانڈی کھانا عادۃً محال ہے، اس لئے حقیقت چھوڑ کر مجاز مراد لیا جائے گا، اس مناسبت سے کہ محل بول کر محل میں موجود چیز مراد لی جاتی ہے[1]۔

علاوہ ازیں کبھی ایسا ہوتا ہے کہ معنی حقیقی اور معنی مجازی کسی کا مراد لینا ممکن نہیں ہوتا ایسی صورت میں کلام مہمل اور بے معنی قرار دیا جاتا ہے، مثلاً کوئی اپنی معروف النسب اور اپنی عمر سے بڑی بیوی کے لئے اقرار کرے کہ یہ میری بیٹی ہے، تو اس کے کلام کو معنی حقیقی پر محمول کرنا ممکن نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ معروف النسب اور عمر میں اس سے بڑی ہے، اور نہ معنی مجازی یعنی وصیت کے معنی پر محمول کیا جاسکتا ہے، اس لئے کہ وہ اس کی وارث ہے، اور وارث کے لئے وصیت نہیں ہوتی، اس لئے اس کا کلام مہمل ہوگا[2]۔

۸-سوم: ایک لفظ میں بیک وقت معنی حقیقی و مجازی دونوں مراد لینا جمہور اصولیین کے نزدیک جائز نہیں ہے، مثلاً کوئی کہے: "رأیت أسدا "اور درندہ جانور اور بہادر آدمی دونوں ایک ساتھ مراد لے، اس لئے کہ یہ دو متضاد چیزوں کو جمع کرنا ہوگا، کیونکہ لفظ کے موضوع لہ اور غیر موضوع لہ دونوں ہی معنی کو ایک ساتھ مراد لینا ہوگا، اسی لئے فقہاء نے صراحت کی ہے کہ مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے[3]۔

شافعیہ نے حقیقت و مجاز جمع کرنے کو جائز قرار دیا ہے، اس طرح کہ لفظ کے ایک ہی اطلاق میں حقیقت و مجاز دونوں مراد لئے جائیں، الا یہ کہ عقلی طور پر دونوں کو جمع کرنا ممکن نہ ہو، عموم مجاز کے جائز ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے، یعنی ایسا معنی مجازی مراد لیا جائے جس میں حقیقی اور مجازی دونوں داخل ہوں[4]۔

اس کی تفصیل "اصولی ضمیمہ" میں ہے۔

---

(۱) مجلۃ الأحکام العدلیہ دفعہ (۶۱)۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۳۷، شرح المجلۃ للأتاسی ۱/ ۱۵۸، الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۷۱، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۳۵، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۹۲، الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۷۰۔

(۳) شرح المجلۃ للأتاسی ۱/ ۱۵۸، ابن عابدین ۳/ ۷۳۔

---

(۱) مسلم الثبوت ۱/ ۲۲۱، شرح المجلۃ للأتاسی ۱/ ۱۵۱، ۱۵۷۔

(۲) مجلۃ الأحکام العدلیہ دفعہ (۶۲)۔

(۳) مسلم الثبوت ۱/ ۲۱۶، جمع الجوامع ۱/ ۲۹۸۔

(۴) مسلم الثبوت ۱/ ۲۱۶، جمع الجوامع ۱/ ۲۹۸۔

اس کے علاوہ ان قواعد کی بہت سے فروع ''کتاب الوصایا، کتاب الأیمان، کتاب النذور، کتاب الوقف'' میں موجود ہیں، کتب فقہ میں متعلقہ مقامات پر ان کے احکام دیکھے جاسکتے ہیں۔

حکر

تعریف:

۱۔ حکَر لغت میں ''الحَکْر'' ''حا'' کے فتحہ اور کاف کے سکون کے ساتھ کا اسم ہے، اس کا معنی اصل میں ظلم کرنا، گھٹانا، مشقت پیدا کرنا، ٹال مٹول کرنا اور روکنا ہے، اسی معنی میں ''رجل حکر'' ہے۔ یعنی ایسا شخص جو لوگوں کے لئے معاشی اور سماجی مشکلات پیدا کرے، ''احتکار'' کا معنی ہے غلہ خرید کر روک لینا ہے، تاکہ کم ہوجائے اور گراں ہوجائے، اس سے اسم ''الحکر والحکرۃ'' ہے۔

قاموس اور اس کی شرح میں حکر کا معنی ہے سخت جھگڑا کرنا، مشقت میں ڈالنا اور خودسر ہونا، اور ''حکرۃ'' کا اصل معنی ہے جمع کرنا، روک لینا۔

البتہ ''حکر'' (کسرہ کے ساتھ) کا ذکر تنہا زبیدی نے قاموس پر استدراک کرتے ہوئے کیا ہے، لکھا ہے کہ ''الحکر'' (کسرہ کے ساتھ) وہ ٹیکس ہے جو اراضی پر عائد ہو اور کبھی روک لیا جائے، یہ نیا لفظ ہے جو قدیم عربی میں نہیں تھا[1]۔

فقہاء کی اصطلاح میں اس کا اطلاق تین معانی پر ہوتا ہے:

اول: طویل اجارہ وغیرہ میں محبوس زمین پر مقررہ اجرت، اسی معنی میں ایک جگہ ابن نجیم نے استعمال کیا ہے، انہوں نے کہا: جو شخص اجرت پر حاصل کردہ موقوفہ زمین میں مسجد بنائے اور اس کو اللہ کے

(۱) لسان العرب، تاج العروس۔

لئے وقف کردے تو جائز ہے، اور جب جائز ہے تو اس کی اجرت کس پر واجب ہے؟ ظاہر یہ ہے کہ مدت اجارہ کے اندر کرایہ دار پر اجرت واجب ہے اور مدت اجارہ ختم ہونے کے بعد یہ اجرت بیت المال سے ادا ہونی چاہئے [1]۔

''فتاوی علیش'' میں ہے کہ جو شخص کسی وقف کی منفعت کا مالک ہو، اس پر وقف کی جہت سے اس شخص کے لئے اجرت واجب ہے جس کو یہ وقف بالآخر حاصل ہوگا، تا کہ وقف ضائع نہ ہو، اس کا نام ہمارے یہاں مصر میں حکر ہے [2]۔

دوم: اس کا اطلاق خود اس اراضی پر ہوتا ہے جس کو روک لیا گیا ہو، ایسے وقت میں کہا جاتا ہے: یہ فلاں کا حکر ہے [3]۔

سوم: اس کا اطلاق طویل اجارہ پر بھی ہوتا ہے، لیکن زیادہ تر اس نوع کو ''احتکار'' کہا جاتا ہے۔

''استحکار'' کا معنی ہے طویل مدت کے لئے کوئی چیز اجرت پر حاصل کرنا، اور ''تحکیر'' یا ''احکار'' کا معنی ہے ''ایجار'' یا ''تاجیر'' (اجرت پر دینا) [4]۔ ابن عابدین نے کہا ہے: ''احتکار'' اجارہ ہے جس کا مقصد دوسروں کو روکنا اور زمین سے انتفاع کو باقی رکھنا ہے [5]۔

''فتاوی خیریہ'' میں ہے کہ استحکار وہ عقد اجارہ ہے جس کا مقصد زمین کو تعمیر اور شجر کاری یا ان میں سے کسی ایک کے لئے باقی رکھنا ہے، یہ مکان اور دکان میں بھی ہوتا ہے [1]۔

ابن عابدین کے قول ''يقصد بها منع الغير'' کا مطلب یہ ہے کہ دوسروں کو اس مقابلہ سے روکنا ہے جو کم مدت کے اجارہ میں مدت کے ختم ہونے پر ہو سکتا تھا، تو جو شخص اس کو طویل اجارہ پر لے گا وہ مقابلہ سے محفوظ ہو جائے گا اور اس کو روک دے گا، یہیں سے ''احتکار'' کی اصطلاح نکلی، اس لئے کہ اس کے لغوی معنی کا انجام روکنا ہی ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف-خلو:

۲-''خلو'' وہ منفعت ہے جس کا مالک موقوفہ جائداد کو کرایہ پر لینے والا اس مال کے بدلے ہوتا ہے جو وہ وقف کے نگراں کو اس کے ویران ہونے اور اس کی تعمیر کے لئے کوئی دوسرا متبادل انتظام نہ ہو سکنے کی صورت میں اس کی تعمیر کے لئے دیتا ہے، اس صورت میں مستاجر پر بلحاظ وقف باقی منافع کی طرف سے مقررہ اجرت واجب ہوگی جس کا نام حکر ہے [2]۔

۳-ب-أجرة:

حکر کے مقابلے میں یہ عام ہے۔

۴-ج-''إجارة طويلة'' یہ حنفیہ وغیرہ کی اصطلاح ہے، یہ ''احتکار'' کے مقابلے میں عام ہے، اس لئے کہ ''احتکار'' کا مقصد زمین کو طویل مدت تک تعمیر اور شجر کاری یا ان میں سے کسی ایک کے لئے کرایہ پر لینا ہے، جیسا کہ ابن عابدین کے کلام میں گذر چکا ہے، جب

(۱) البحر الرائق ۵/ ۲۲۰ کتاب الوقف۔
(۲) فتاوی الشیخ علیش المسماۃ فتح العلی المالک فی الفتوی علی مذہب الإمام مالک ۲/ ۲۴۳ قاہرہ، مصطفیٰ الحلبی ۱۳۷۸ھ، حاشیۃ الدسوقی علی الدردیر ۴/ ۷۶، خلو کی تفسیر عنقریب آرہی ہے۔
(۳) یہ الفاظ الفتاوی الخیریہ میں آئے ہیں جیسا کہ ۱/ ۱۹۷ پر ہے، شافعیہ کے یہاں اس نام کا سراغ نہیں ملا۔
(۴) منحۃ الخالق لابن عابدین حاشیۃ علی البحر الرائق ۵/ ۲۲۰ قاہرہ، المطبعۃ العلمیہ۔
(۵) قانون العدل والإنصاف دفعہ (۳۳۱)، مرشد الحیران ص ۹۶، قاہرہ طبع بولاق ۱۳۰۹ھ، حاشیہ ابن عابدین علی ردالمختار ۵/ ۲۰ قاہرہ طبع بولاق، ۱۲۷۲ھ۔

(۱) قانون العدل والإنصاف دفعہ (۳۳۲)۔
(۲) فتح العلی المالک (فتاوی الشیخ علیش) ۲/ ۲۴۳ اور اس کے بعد کے صفحات۔

کہ اجارہ طویلہ میں ان دونوں کے لئے ہونا شرط نہیں ہے، بلکہ کاشتکاری اور زمین کے دیگر استعمالات کے لئے بھی ہوسکتا ہے(۱)، نیز زمین کے علاوہ رہائشی مکانات اور آلات وغیرہ میں بھی یہ معاملہ ہوسکتا ہے۔

حکر کی قسمیں:

۵- حکر زیادہ تر اوقاف میں ہوتا ہے، ان کے علاوہ املاک خاصہ میں بھی ہوتا ہے، رملی اور ابن عابدین کے کلام سے یہی مفہوم ہوتا ہے، اس لئے کہ ان دونوں فقہاء نے ''احتکار'' کی تعریف کو مطلق رکھا ہے، وقف کی قید نہیں لگائی ہے، جیسا کہ اوپر گذر چکا ہے، ''منحۃ الخالق'' میں ابن عابدین نے اس کی صراحت کر دی ہے، چنانچہ انہوں نے کہا ہے: احتکار کے لئے مقررہ زمین عام ہے کہ کسی کی ملک ہو یا وقف ہو(۲)۔

مگر حکر کے بارے میں فقہاء کا اکثر کلام اوقاف میں حکر کے بارے میں ہوتا ہے، ان کے یہاں املاک میں حکر کا ذکر نادر ہی ملتا ہے(۳)، اسی لئے صاحب ''قانون العدل والانصاف'' نے اس کی تعریف یہ کی ہے کہ حکر موقوفہ زمین کو مقررہ طور پر تعمیر، شجر کاری یا ان میں سے کسی ایک کے لئے روکنا ہے(۴)۔

اس لئے آئندہ ہماری گفتگو حکر فی الاوقاف تک محدود رہے گی، اس لئے کہ حکر فی الاملاک کے احکام مدت اور اجرت کی مقدار کے مطابق صیغۂ عقد کے اعتبار سے جاری ہوتے ہیں، جیسا کہ اس کی طرف اشارہ آئے گا۔

اوقاف میں طویل المدت اِجارہ کا حکم:

۶- ذاتی املاک کا طویل المدت اِجارہ اصلاً جائز ہے، اس لئے کہ مالک اپنی ملک میں جو چاہے تصرف کرسکتا ہے، حنفیہ نے امام محمد بن الحسن سے اس کی صراحت نقل کی ہے۔

البتہ اوقاف میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ کی رائے ہے کہ تین سال سے زیادہ مدت میں جائز نہیں ہے اور مالکیہ کے نزدیک چار سال سے زیادہ میں جائز نہیں ہے، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک درج ذیل تفصیل کے ساتھ جائز ہے:

۷- حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر واقف ایک سال سے زائد مدت تک اجارہ کی شرط لگائے تو اس کی شرط بلا شبہ جائز ہوگی، اور اگر ایک سال سے زیادہ اجرت پر نہ دینے کی شرط لگائے تو بھی بلاشبہ اس کی شرط کی رعایت کرنا واجب ہوگا۔

اور اگر کوئی شرط نہ لگائے تو مشائخ حنفیہ سے منقول ہے کہ ایک سال سے زیادہ جائز نہیں، فقیہ ابوجعفر نے کہا ہے کہ میں تین سال تک کی اجازت دیتا ہوں، اس سے زیادہ کی نہیں، صدر الشہید حسام الدین کہتے تھے کہ زرعی اراضی میں ہم تین سال تک جائز ہونے کا فتوی دیتے ہیں، الا یہ کہ کوئی ایسی مصلحت ہو جو عدم جواز کی متقاضی ہو، غیر زرعی اراضی میں ایک سال سے زائد میں عدم جواز کا فتوی دیتے ہیں، الا یہ کہ کوئی مصلحت جواز کی متقاضی ہو، اس امر میں زمان و مکان کے اختلاف سے حکم مختلف ہوسکتا ہے، صاحب ''الدر'' نے کہا ہے کہ اگر متولی اس سے زائد مدت کے لئے اجرت پر دے دے تو اجارہ صحیح نہ ہوگا، اور فسخ ہوجائے گا(۱)۔

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۵۱۳، ۵۱۴، تنقیح الفتاوی الحامدیہ ۱/ ۱۷۶، ۱۷۷۔

(۲) منحۃ الخالق علی البحر الرائق ۵/ ۲۲۰، مطالب اُولی النہی ۳/ ۶۸۹۔

(۳) قانون العدل والإنصاف دفعہ (۳۳۱)۔

(۴) اصل کتاب ''قانون العدل والإنصاف'' میں لفظ تعلّی ہے، لیکن درست لفظ ''الغراس'' ہے جیسا کہ اس اصل میں مذکور ہے جہاں سے صاحب قانون العدل نے نقل کیا ہے یعنی رد المحتار ۵/ ۲۰۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۵۱۴، تکملۃ البحر الرائق ۸/ ۱۲، الفتاوی الکبری الفقہیہ

بعض حنفیہ نے زمین میں تین سال اور زمین کے علاوہ دیگر چیزوں میں ایک سال سے زیادہ میں اس کو علی الاطلاق ممنوع قرار دیا ہے، جیسا کہ صاحب ''تنویر الأبصار'' نے کہا ہے، خصاف نے کہا: اگر زمین میں ہر سال کاشت کی جاتی ہو تو ایک سال سے زیادہ کا اجارہ درست نہیں ہوگا، اور اگر ہر دو سال میں ایک بار کھیتی کی جاتی ہو تو دو سال سے زیادہ اور اگر ہر تین سال میں ایک بار کھیتی کی جاتی ہو تو تین سال سے زیادہ کا اجارہ جائز نہیں ہوگا۔

حنفیہ نے یہ فتوی اوقاف کے تحفظ کے پیش نظر جاری کیا ہے، تاکہ طویل مدت تک زیر تصرف رکھتے ہوئے کوئی شخص ملکیت کا دعوی نہ کر بیٹھے، انہوں نے کہا ہے کہ طویل المدت اجارہ میں وقف کے ضائع ہوجانے کا اندیشہ ہے، اس لئے کہ کوئی شخص طویل عرصہ تک مسلسل کوئی جائداد کسی کے زیر تصرف دیکھے گا جیسے کوئی شخص اپنی ملکیت میں تصرف کرتا ہے، اور اس دوران کوئی اس سے مزاحمت نہ کرے، (جب کہ وقف کا مال باضابطہ مطالبہ نہ ہونے کی صورت میں ضائع ہوجاتا ہے) تو دیکھنے والا اس کے مسلسل تصرف کی وجہ سے اس کو مالک گمان کرسکتا ہے، اور کبھی جب وہ شخص ملکیت کا دعوی کرے گا تو اس کے حق میں یہ شہادت بھی دے سکتا ہے، اس لئے وقف میں کسی ایسے امر کی اجازت دینا خلاف مصلحت ہے، جو اس نقصان کا باعث ہو۔

اسی مقصد کے پیش نظر حنفیہ نے یتیم کی زمین میں بھی وقف کی زمین کی طرح یہی فتوی جاری کیا ہے کہ اس کو تین سال سے زائد مدت کے لئے اجارہ پر نہ دیا جائے۔ بعض حضرات نے اس ذیل میں بیت المال کی اراضی کو بھی داخل کیا ہے، اس کو ابن عابدین نے ''حاشیہ رملی'' سے نقل کیا ہے اور صاحب ''فتاوی الحامدیہ'' نے ان کی موافقت کی ہے۔

متقدمین حنفیہ کے قول میں طویل مدت کے لئے وقف کے اجارہ کو جائز قرار دیا ہے، مگر حنفیہ کے یہاں مفتی بہ قول متاخرین کا توقیت والا قول ہے، جو اوپر مذکور ہوا۔ ابن عابدین نے کہا ہے کہ متاخرین نے متقدمین کے قول سے وقف کو درپیش خطرات کی بنا پر الگ رائے اختیار کی ہے۔

اگر ناظر وقف تین سال سے زائد مدت کے لئے اجرت پر دے دے تو اس میں حنفیہ کے اقوال مختلف ہیں، بعض نے کہا ہے کہ جائز نہیں ہے، اور بعض نے کہا ہے کہ معاملہ قاضی کے سامنے پیش کیا جائے گا، تاکہ وہ اس کو باطل کردے، فقیہ ابو اللیث نے اسی کو اختیار کیا ہے[1]۔

بعض حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ اس کے باوجود اگر وقف کا نگراں طویل مدت اجارہ کی ضرورت محسوس کرے تو اس کے لئے یہ حیلہ ہے کہ چند عقد کرے اور لکھے کہ فلاں بن فلاں نے مثلاً تیس عقد کرکے کرایہ پر لیا، جس میں ہر عقد کی مدت ایک سال ہے، مگر کوئی عقد دوسرے عقد کے لئے شرط نہیں ہے، اس طرح پہلا عقد لازم ہوجائے گا، اس لئے کہ وہ فوری عقد ہے، اور اس کے بعد والا عقد لازم نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ مضاف ہے، ہاں ہر نئے سال کے شروع ہونے پر ایک عقد لازم ہوگا[2]۔

۸- مالکیہ کے نزدیک بھی اسی طرح وقف کو طویل المدت کے لئے اجارہ پر دینا جائز نہیں ہے، حطاب نے کہا ہے کہ اگر وقف معین اشخاص کے لئے ہو، مثلاً بنی فلاں کے لئے تو ناظر اس کو دو سال یا تین

= لابن حجر الہیتمی ۳/ ۱۴۴، الإسعاف ص ۶۴، البحر الرائق ۷/ ۳۶۷، مرشد الحیران دفعہ (۵۷۴، ۵۷۶)، الدر المختار بہامش ابن عابدین ۵/ ۵۔

(۱) رد المحتار ۵/ ۴، الفتاوی الخانیہ بہامش الہندیہ ۳/ ۳۳۲، ۳۳۳، الإسعاف فی أحکام الأوقاف ص ۶۳ اول باب إجارۃ الوقف و مزارعتہ، الفتاوی البزازیہ بہامش الہندیہ ۶/ ۲۶۷۔

(۲) الفتاوی الخانیہ بہامش الہندیہ ۳/ ۳۳۳۔

سال کے لئے اجارہ پر دے سکتا ہے، اس سے زیادہ کے لئے نہیں، اگر بہت سالوں کے لئے اجارہ کا معاملہ ہوجائے پھر اس کی خبر ملے اور کچھ مدت گذر گئی ہو، تو اگر باقی ماندہ مدت بہت مختصر ہو، مثلاً مہینہ دو مہینہ تو فسخ نہیں کیا جائے گا، اور اگر اس سے زیادہ ہو تو فسخ کر دیا جائے گا۔ حطاب نے برزلی کے حوالہ سے ''نوازل ابن رشد'' سے نقل کیا ہے کہ کوئی وقف پچاس سال کے لئے کرایہ پر دے دیا جائے اور پوری مدت کے نقد کرایہ پر معاملہ ہو تو معاملہ فسخ کر دیا جائے گا، البتہ نقد نہ ہونے کی صورت کے جائز ہونے میں دو اقوال ہیں، مگر میرے نزدیک صحیح قول ممانعت کا ہے۔

پھر حطاب نے لکھا ہے کہ مساجد و مساکن وغیرہ پر وقف شدہ جائداد اگر زمین ہو تو چار سال سے زیادہ اور اگر گھر ہو تو ایک سال سے زیادہ کے لئے کرایہ پر نہ دے گا، یہی لوگوں کا معمول ہے، قضاۃ کا بھی اسی پر عمل ہے۔ اگر اس سے زیادہ مدت کے لئے کرایہ پر دے دی جائے، تو اگر مصلحت یہی ہو تو معاملہ باقی رہے گا۔

ان فقہاء نے وقف کے طویل مدت والے اجارہ کی ممانعت کی توجیہ وہی کی ہے جو حنفیہ نے کی ہے، یعنی موقوفہ جائداد طویل مدت تک کسی کرایہ دار کے زیر قبضہ رہنے کے باعث وقف کے ضائع ہونے کا خوف ہے[1]۔

۹ - شافعیہ کے نزدیک جائداد اتنی مدت تک کرایہ پر دینا جائز ہے جتنی مدت تک بالعموم وہ جائداد باقی رہتی ہو، بشرطیکہ واقف کی کسی شرط کی خلاف ورزی نہ ہوتی ہو، اس طرح زمین کو ایک سو سال یا اس سے بھی زائد مدت کے لئے کرایہ پر دینا درست ہے۔ قلیوبی نے کہا ہے کہ خواہ وہ کسی کی ذاتی ملک ہو یا وقف ہو، اور گھر کو تیس سال اور کپڑے کو ایک یا دو سال تک کرایہ پر دیا جا سکتا ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ ایک سال سے زائد درست نہیں ہے[1]۔

ابن حجر ہیتمی نے کہا ہے کہ عین وقف کی حاجت و مصلحت کے تقاضے سے طویل المدت اجارہ وقف میں جاری ہو سکتا ہے، اور حکام کی اصطلاح یہ ہے کہ تین سال سے زائد مدت کے لئے اجارہ پر نہ دیا جائے، تاکہ ان کی طرف سے پسندیدگی ختم نہ ہوجائے۔ انہوں نے کہا کہ یہ شرط ہم نے فساد زمان کی بنا پر لگائی ہے، تاکہ طویل مدت تک کرایہ دار رہنے کی صورت میں کہیں وقف پر وہ قابض نہ ہوجائے، اور اس لئے بھی کہ وقف کو اجرت پر دینے کی شرط یہ ہے کہ وہ اجرت مثل پر ہو، اور مستقبل بعید کے لئے اجرت مثل کی تعیین مشکل ہے، اس لئے کہ قیمتوں اور طلب میں بالعموم اتار و چڑھاؤ ہوتا رہتا ہے، انہوں نے کہا: نیز اس میں دوسری پشت تک اس کے منتقل ہونے کو روکنا ہے اور اگر اجرت پیشگی ادا کی جا چکی ہو تو وہ اجرت سے بھی محروم رہیں گے، ابن حجر نے اپنی کتاب ''الفتاوی الکبری الفقھیہ'' میں اس پر طویل کلام کیا ہے اور بیان کیا ہے کہ شافعی قضاۃ کا میلان اس باب میں امام ابوحنیفہؒ کے مذہب کی طرف ہے، اس لئے کہ اس میں زیادہ احتیاط ہے، اور اس کو انہوں نے سبکی وغیرہ سے نقل کیا ہے، نیز یہ بھی واضح کیا ہے کہ محض اجرت مثل سے اجرت کا زیادہ ہونا وقف کے طویل مدت والے اجارہ کو جواز فراہم نہیں کرتا، انہوں نے کہا: فقہاء نے اس باب میں یتیم کی زمین اور وقف کی زمین کو ایک حکم میں رکھا ہے[2]۔

---

(۱) مواہب الجلیل ۶؍۴۷ آخر باب الوقف، دیکھئے: الدسوقی ۴؍۹۶، نیز المواق بہامش مواہب الجلیل ۶؍۴۷۔

(۱) شرح المنہاج وحاشیۃ القلیوبی ۳؍۸۰۔

(۲) تحفۃ المحتاج لابن حجر الہیتمی بحاشیۃ الشروانی ۶؍۱۷۲ باب الإجارۃ، الفتاوی الکبری الفقہیہ ۳؍۳۳۸، ۳۴۸، ان کی یہ گفتگو مستقل ایک رسالہ کے تحت ہے جس کا نام ''الإتحاف ببیان حکم إجارۃ الأوقاف'' ہے۔ یہ رسالہ الفتاوی الکبری ۳؍۳۲۶ کے ساتھ شائع ہوا ہے۔

۱۰- حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ طویل مدت والا اجارہ جائز ہے، اِجارہ کے اس قاعدہ کی بنیاد پر کہ جس مدت تک کوئی جائداد یا چیز باقی رہ سکتی ہو اتنی مدت کا اجارہ درست ہے، چاہے وہ مدت کتنی ہی زیادہ ہو، ابن قدامہ نے اس اصل کے لئے اس آیت کریمہ سے استدلال کیا ہے: "قَالَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُنكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هٰتَيْنِ عَلٰى أَنْ تَأْجُرَنِي ثَمٰنِيَ حِجَجٍ"[۱] (وہ بولے میں چاہتا ہوں کہ میں اپنی ان دو بیٹیوں میں سے ایک تمہارے نکاح میں دے دوں اس شرط پر کہ تم آٹھ سال میری نوکری کرو)، انہوں نے فرمایا کہ سابقہ شریعت ہمارے لئے بھی شریعت ہے جب تک کہ اس کے نسخ پر دلیل قائم نہ ہوجائے، ابن قدامہ فرماتے ہیں: یہ اس لئے کہ جو چیز ایک سال کے لئے درست ہوگی، وہ اس سے زیادہ کے لئے بھی درست ہوگی، اس میں ایک سال یا تین سال کی تحدید محض بے دلیل بات ہے۔

ابن تیمیہ نے اپنے فتاوی میں صراحت کی ہے کہ یہ وقف میں جاری ہوگا، فرماتے ہیں کہ اگر وقف کی جہت عام ہو تو حسب مصلحت اس کا اجارہ درست ہے، اور یہ کسی عدد پر موقوف نہیں ہے، اسی طرح کی بات صاحب "مطالب اولی النہی" نے بھی کہی ہے، اور اس کو "الرعایۃ" اور "المغنی" کی طرف منسوب کیا ہے، ان حضرات نے کہا: بلکہ وقف میں طویل مدت والا اجارہ بدرجہ اولی جائز ہے۔

حنابلہ میں سے ابن القیم نے وقف کے طویل مدت والے اجارہ کے مفاسد بیان کئے ہیں جیسا کہ دیگر مذاہب والوں نے بیان کیا ہے، لیکن انہوں نے اجارہ کے باطل ہونے کی صراحت نہیں کی جہاں واقف اس طرح کے اجارہ سے پرہیز کرنے کی شرط نہ لگائے[۲]۔

واقف کی شرط کی صورت میں وقف کا طویل مدت والا اجارہ ممنوع ہوگا:

۱۱- اگر واقف ایک مقررہ مدت سے زائد تک وقف کو اجرت پر نہ دینے کی شرط لگا دے تو بالاتفاق اس کی شرط کی رعایت واجب ہے، البتہ اگر عین وقف کی حفاظت و بقاء کے لئے مشروط مدت سے زائد اجارہ پر دینا ضروری ہو تو جائز ہے جیسا کہ آگے آ رہا ہے۔

بعض حنفیہ اور شافعیہ نے اس شرط کی صورت میں وقف کے متولی کو ایک حیلہ اختیار کرنے کی اجازت دی ہے، حیلہ یہ ہے کہ متولی جائداد کو اجرت پر دے دے اور اندراج اس طرح کرے کہ اس نے یکے بعد دیگرے کئی عقود کے ساتھ مثلاً ساٹھ عقود کے ساتھ یہ چیز اجرت پر دی ہے، جس میں ہر عقد کی مدت ایک سال ہے اور ہر سال کی اجرت یہ ہے۔

بعض حنفیہ اور شافعیہ نے اس حیلہ کے اختیار کرنے کے جواز کا فتوی دیا ہے، اس لئے کہ اس میں واقف کے الفاظ کی مخالفت نہیں ہوتی، ان فقہاء میں حنفیہ کے قاضی خاں اور شافعیہ کے شیخ زکریا انصاری، ابن الاستاذ اور صاحب الانوار قابل ذکر ہیں۔

بعض فقہاء نے معنی پر نظر کرتے ہوئے فتوی دیا ہے کہ یہ حیلہ مفید نہیں، اس لئے کہ متعدد عقود بھی عقد واحد ہی کے حکم میں ہیں، ان فقہاء میں سے حنفیہ کے فقیہ ابوجعفر اور شافعیہ کے ابن الصلاح ہیں۔ "الفتاوی الہندیہ" میں ہے کہ فتوی ابوجعفر کے قول پر ہے، ابن حجر کہتے ہیں کہ اس حیلہ کا صحیح ہونا راجح ہے، اس لئے کہ اصل مذہب کے کلام اور تفریعات پر غور کرنے والے کو سمجھ میں آتا ہے کہ ان کے نزدیک اکثر ترجیح اس پہلو کو ہوتی ہے جو واقف کے لفظ سے قریب تر ہو بمقابلہ اس پہلو کے جو لفظ سے زیادہ اس کے مقصد سے قریب ہو۔ فرماتے ہیں: اسی لئے محققین نے اس پر اعتماد کیا ہے، یہ

---

(۱) سورۂ قصص / ۲۷۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۵ / ۴۰۱ طبع سوم، الفتاوی الکبری ۳۰ / ۲۴۶ طبع ریاض، مطالب أولی النہی ۳ / ۶۲۲، أعلام الموقعین ۳ / ۳۰۴ قاہرہ، المکتبۃ التجاریۃ الکبری ۱۳۷۴ھ۔

سب اس وقت ہے جب کہ واقف نے اس حیلہ کا دروازہ بند نہ کیا ہو، اگر وہ اس حیلہ سے روک دے تو بالاتفاق یہ ممنوع ہوجائے گا[1]۔

وقف میں تحکیر کا حکم اور اس کے جواز کی شرائط:

۱۲- مذکورہ تفصیل سے واضح ہوتا ہے کہ وقف میں تحکیر فقہاء کے درمیان مختلف فیہ ہے، اس سلسلے میں چند اقوال ہیں:

پہلا قول جس کو اکثر فقہاء نے اختیار کیا ہے، یہ ہے کہ جائز ہے، خواہ واقف نے اس سے پرہیز کرنے کی شرط لگائی ہو یا نہ لگائی ہو، لیکن چونکہ اس میں وقف کی زمین میں نقصان کا اندیشہ ہے، کیونکہ زمین پر تصرف کرنے اور اس سے آمدنی حاصل کرنے میں واقف یا متولی کا ہاتھ بندھ جائے گا، اس لئے فقہاء نے چند شرائط کے بغیر اس کی اجازت نہیں دی ہے۔

اول: وقف ویران ہوجائے اور ان لوگوں کا انتفاع بالکل معطل ہوکر رہ جائے جن کے لئے وقف کیا گیا ہے۔

دوم: وقف کی کوئی ایسی آمدنی نہ ہو جس سے اس کی تعمیر کا کام کیا جاسکے۔

سوم: وقف کو بقدر ضرورت اس مدت کی اجرت سے کم پر کوئی قرض دینے والا موجود نہ ہو۔

حنفیہ نے یہ شرط بھی لگائی ہے کہ پیداواری جائداد کے عوض وقف کا استبدال ممکن نہ ہو۔

اگر یہ شرائط پائی جائیں تو وقف کو طویل مدت کے لئے تعمیر یا شجر کاری کی غرض سے اجرت پر دینا درست ہوگا، اس لئے کہ وقف سے انتفاع کی یہی ایک راہ متعین ہے، اس رائے کے حامل فقہاء نے اس خطرہ کو نظر انداز کردیا کہ اس سے وقف پر دوسروں کا قبضہ ہوسکتا ہے، اس لئے کہ یہ موہوم چیز ہے اور ثابت شدہ ضرر کی موجودگی میں موہوم چیز کو اہمیت نہیں دی جائے گی[1]۔

دوسرا قول یہ ہے کہ یہ علی الاطلاق جائز ہے، یہ حنابلہ اور جمہور شافعیہ کا قول ہے، البتہ اگر واقف طویل مدت والے اجارہ سے روک دے تو جائز نہ ہوگا، الا یہ کہ پہلے قول میں مذکور شرائط پائی جائیں۔

تیسرا قول یہ ہے کہ علی الاطلاق ممنوع ہے، اور یہ بعض شافعیہ کا قول ہے جن میں اذرعی اور زرکشی بھی شامل ہیں۔

خلو والے وقف کا اِجارہ:

۱۳- وقف کو آباد کرنے کے لئے مال موجود نہ ہو تو اگر متولی کسی سے اس شرط پر مال لے کر وقف کو آباد اور قابل منفعت بنائے کہ مال دینے والا وقف کی منفعت کے ایک خاص حصہ کا مالک ہوگا تو یہ حصہ جس کو متولی نے فروخت کیا ہے مال دینے والے کی ملک بن جائے گا، اس کا نام خلو ہے، وقف کے مکمل منافع کی بیع جائز نہیں، اس لئے کہ اس کا نتیجہ وقف کا باطل ہونا ہے، البتہ خلو کے مالک پر منافع کے اس حصہ کا اِجارہ دائمی طور پر عائد کیا جائے گا جس کا وہ مالک نہیں ہے، یہ اجرت وہ وقف کے متولی وقف کو وقف کی اس جہت میں خرچ کرنے کے لئے دے گا جس کے لئے وقف کیا گیا ہے۔ شیخ علیش فرماتے ہیں: جو شخص خلو پر قابض ہوجائے اس پر وقف کی جہت کے لئے اس شخص کو اجرت دینا واجب ہوگا جس کے لئے وقف کیا گیا ہے تاکہ

---

(۱) ابن عابدین ۳/ ۳۹۷، الہندیہ ۲/ ۴۲۲، الفواکہ الدوانی ۲/ ۲۳۱، مطالب أولی النہی ۴/ ۳۱۵، روضۃ الطالبین ۵/ ۱۹۶، مغنی المحتاج ۲/ ۳۴۹، تحفۃ المحتاج ۶/ ۱۷۲، نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۰۲، الجمل علی شرح المنہج ۳/ ۵۹۲، الفتاوی الکبری الفقہیہ لابن حجر الہیتمی ۳/ ۳۳۰، أعلام الموقعین لابن القیم ۳/ ۳۰۴۔

(۱) الفتاوی الکبری الفقہیہ لابن حجر الہیتمی ۳/ ۱۴۴، تحفۃ المحتاج ۶/ ۱۷۲، ابن عابدین ۳/ ۳۹۸، قانون العدل والإنصاف لقدری پاشا دفعہ (۳۳۲)، الدسوقی ۴/ ۹۶، مطالب أولی النہی ۴/ ۳۱۶، أعلام الموقعین ۳/ ۳۰۴۔

وقف ضائع نہ ہو، ہمارے یہاں مصر میں اس کا نام حکر ہے[1]۔
تفصیل کے لئے اصطلاح ''خلو'' کی طرف رجوع کیا جائے۔

وقف کا اجارہ کون کرے گا:

۱۴- شرائط کی تکمیل کی صورت میں وقف کو اجرت پر دینا صرف اس شخص کے لئے جائز ہے جس کو وقف کے اجرت پر دینے کی ولایت حاصل ہے، یعنی متولی، یہ اختیار اس شخص کو حاصل نہیں ہوگا جس کے لئے وہ چیز وقف کی گئی ہے، الا یہ کہ واقف کی جانب سے اس کو یہ ذمہ داری دے دی جائے، یا عقد اجارہ کے ذمہ دار حضرات یعنی متولی یا قاضی کی جانب سے اس کو اجازت حاصل ہو جائے، اسی طرح اجرت پر قبضہ کرنے کا حق بھی صرف متولی کو ہے، موقوف علیہ کو نہیں جب تک کہ متولی اس کو قبضہ کی اجازت نہ دے[2]۔

تحکیر کی مدت:

۱۵- تحکیر ایک قسم کا اجارہ ہے، اجارہ میں اصل کے لحاظ سے مدت کی ابتداء و انتہاء کا علم ضروری ہے، رہی ''تحکیر'' تو فقہاء مالکیہ میں سے ''العدوی'' نے کہا ہے کہ ہمارے یہاں مصر میں تحکیر کا عمل ہمیشہ کے لئے قائم ہو جاتا ہے، اگرچہ اس میں اجارہ کے وقت کوئی مدت مقرر کردی گئی ہو، لیکن ان کا مقصد اس سے مدت کی تخصیص نہیں ہوتی، اور ہمارے نزدیک عرف کا حکم شرط کی طرح ہے، اس لئے اگر کوئی شخص کوئی زمین ایک مقررہ مدت کے لئے حکر پر لے اور وہ مدت گذر جائے تو وہ زمین کو اپنے پاس رکھ سکتا ہے، وقف کے متولی کو اسے نکالنے کا حق نہیں ہوگا، ہاں اگر کوئی دلالت ایسی موجود ہو جس سے معلوم ہو کہ یہ عقد

(۱) فتح العلی المالک ۲/ ۲۴۳۔
(۲) مرشد الحیران دفعہ (۵۷۱، ۵۷۲)، تنقیح الفتاوی الحامدیہ ۱۴۱/۲، ۳، رد المحتار علی الدر المختار ۳/ ۳۹۸، ۴۰۰۔

دائمی نہیں ہے بلکہ مدت مقررہ کے بعد کرایہ دار کو زمین خالی کر دینی ہے، تو پھر اس کے مطابق عمل کیا جائے گا۔

اسی طرح حنفیہ کے نزدیک محتکر اگر زمین میں کوئی عمارت تعمیر کرلے تو اس کو اس میں ٹھہرنے کا حق اس وقت تک حاصل رہے گا جب تک وہ عمارت اس میں قائم رہے، اس لئے اگر وہ زمین کی حیثیت کے لحاظ سے مقررہ اجرت مثل ادا کر رہا ہو تو اس کو اپنا مکان ہٹانے یا اپنے درخت اکھاڑ لینے پر مجبور نہیں کیا جائے گا۔

اجرت مثل ادا کرنے والے محتکر کے زیر قبضہ زمین باقی رہنے کی ایک شرط یہ بھی ہے کہ اس میں وقف کا کوئی نقصان نہ ہو، اگر اس میں نقصان ہو اس طرح کہ زمین کی ملکیت ضائع ہونے کا اندیشہ ہو تو قاضی اجارہ کو فسخ کردے گا اور زمین اس کے قبضہ سے نکال لے گا، اس طرح اگر وہ یا اس کا وارث مفلس یا بد معاملہ ہو، زبردستی قبضہ جمانے والا ہو کہ اس سے وقف کے ضیاع یا اور دیگر نقصانات کا اندیشہ ہو[1]۔

وقف کو اجارہ پر لینے میں اجرت کی مقدار:

۱۶- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر موقوفہ جائداد کو اجارہ پر دینے کی ضرورت ہو تو اجرت مثل پر دی جائے گی[2]۔ اجرت مثل سے کم پر معاملہ کرنے میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ کہتے ہیں کہ جسے وقف کو اجرت پر دینے کا حق ہے اس کے لئے جائز نہیں کہ اجرت مثل سے کم پر معاملہ کرے، یہاں تک کہ اگر اجرت پر دینے والا خود متولی ہو اور

(۱) ابن عابدین ۲۰/۵، مطالب أولی النہی ۳/ ۶۲۲، الفتاوی الخیریہ ۲۰۰/۱، العدوی علی الخرشی ۹۷/۷، قانون العدل والإنصاف دفعہ (۳۳۴، ۳۳۵)۔
(۲) الإسعاف ص ۶۵ طبع مکتبۃ الطالب الجامعی، ابن عابدین ۳/ ۳۹۸ طبع بولاق، شرح الخرشی ۹۹/۷، مطالب أولی النہی ۴/ ۳۴۰، مغنی المحتاج ۳۹۵/۲ طبع مصطفی الحلبی۔

پوری اجرت کا مستحق اس کے سوا کوئی دوسرا نہ ہو(تو بھی اس کے لئے اس طرح کا معاملہ کرنا درست نہ ہوگا)۔

''البحر'' میں ہے کہ متولی کو اگر اجرت مثل معلوم ہو اس کے باوجود اس سے کم پر موقوفہ جائداد کو اجرت پر دے تو یہ خیانت شمار ہوگی۔

البتہ اگر نقصان معمولی ہو جو عام طور پر لوگ برداشت کرتے ہوں تو جائز ہے، اس لئے کہ اس حد تک گوارہ کرنے کی گنجائش ہے، اور اس کے ساتھ اِجارہ نافذ ہوگا خواہ کرایہ دار خود وقف کا مستحق ہو یا کوئی اجنبی ہو[۱]۔

شافعیہ اور حنابلہ نے غیر متولی اور متولی کے لئے وقف کی جائداد کو کرایہ پر دینے میں فرق کیا ہے۔

پہلی صورت میں اس کے لئے اجرت مثل سے کم پر دینا جائز نہیں ہے۔

لیکن دوسری صورت میں اس کو یہ اجازت ہے، اعارہ پر قیاس کرتے ہوئے کہ اس صورت میں اعارہ جائز ہے، جیسا کہ شافعیہ کا مذہب ہے، نیز اس اعتبار سے کہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک موقوف علیہ کو منافع کی ملکیت منتقل کرنے کا حق ہے[۲]۔

غبن فاحش کے ساتھ تحکیر کا حکم:

۱۷- حنفیہ کا مذہب ہے کہ وقف کا نگراں اگر وقف کو اجرت مثل سے کم پر غبن فاحش کے ساتھ کرایہ پر لگادے تو اس سے عقد اجارہ فاسد ہوجائے گا، اس صورت میں اگرچہ فقہاء عقد کے فاسد ہونے پر متفق ہیں لیکن اس پر مرتب ہونے والے نتائج میں اختلاف ہے خصاف کہتے ہیں کہ اگر کرایہ دار اس سے فائدہ اٹھائے تو اس پر اجرت مثل واجب ہوگی، اس لئے کہ متولی نے ایک مقدار مقرر کرکے اجرت مثل کی تکمیل تک اس مقررہ مقدار سے زائد مقدار کو باطل کردیا ہے، جس کا اسے اختیار نہیں تھا، اس لئے اجرت مثل واجب ہوگی، جیسا کہ اس صورت میں حکم ہے جب متولی اجرت کی تعیین کے بغیر کرایہ پر دے دے، البتہ اگر کرایہ دار اس سے کوئی فائدہ نہ اٹھائے، مثلاً مکان پر قابض ہوجائے مگر رہنا شروع نہ کرے تو خصاف کی رائے یہ ہے کہ اس پر کچھ اجرت واجب نہیں ہے، اس لئے کہ اجرت مثل اِجارہ میں لازم نہیں ہوتی بلکہ اجرت مثل کے وجوب کے لئے کرایہ پر حاصل کردہ موقوفہ جائداد کا استعمال ضروری ہے۔

صاحب ''الاسعاف'' اور ابن عابدین کہتے ہیں کہ فتوی اس پر ہے کہ اجرت مثل ہر حال میں واجب ہوگی[۱]۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ نگراں اگر موقوفہ جائداد کو اجرت مثل سے کم کے عوض کرایہ پر دے دے تو اجرت مثل کی تکمیل کا ضامن وہ خود ہوگا، اگر وہ خوش حال ہو، ورنہ کرایہ دار سے وصول کرے گا، اس لئے کہ عقد کرنے والا وہی ہے[۲]۔

اگر متولی موقوفہ جائداد کو اجرت مثل سے کم میں کرایہ پر لگادے تو حنابلہ نے کہا ہے کہ وہ عقد صحیح ہوگا، البتہ اگر اس اِجارہ میں غبن فاحش شامل ہوجائے جو عرف میں عام طور پر نظر انداز نہیں کیا جاتا تو اجرت کے اس نقصان کا ضمان متولی پر واجب ہوگا، بشرطیکہ متولی خود وقف کا مستحق نہ ہو، لیکن اگر وقف کا تنہا مستحق وہی ہو تو ظاہر یہ ہے کہ اس پر ضمان نہیں ہوگا[۳]۔

---

(۱) الدر المختار ۳/۳۹۵، الإسعاف رص ۶۵، البحر الرائق ۵/۲۵۸، أحکام الاوقاف للخصاف رص ۲۰۵۔

(۲) مغنی المحتاج ۲/۳۹۵، مطالب أولی النہی ۴/۳۴۰۔

(۱) الدر المختار ۳/۴۰۱، الإسعاف رص ۶۹۔

(۲) حاشیۃ العدوی علی الخرشی ۷/۹۹۔

(۳) مطالب أولی النہی ۴/۳۴۰۔

مدت کے دوران یا مدت کے بعد اجرت مثل میں اضافہ:

۱۸- فقہاء حنفیہ کے نزدیک اگر کرایہ پر حاصل کردہ جائداد وقف کی اجرت مثل بہت زیادہ بڑھ جائے، تو اگر یہ اضافہ اس عمارت کے سبب ہوا جو کرایہ دار نے قبضہ کے بعد تعمیر کی ہو تو اس پر یہ اضافہ لازم نہ ہوگا، اور اگر یہ اضافہ خود زمین کی ذاتی حیثیت سے محل وقوع کی وجہ سے لوگوں کی دلچسپیوں کی بنا پر ہو تو اس پر اجرت مثل کی تکمیل کے لئے زائد اجرت واجب ہوگی، اگر وہ اس سے انکار کرے تو دیکھا جائے گا کہ اگر عمارت توڑنے کے بعد سابقہ مقررہ اجرت سے زیادہ اجرت پر وہ زمین کرایہ پر نہ لگائی جاسکتی ہو تو مقررہ اجرت کے عوض موجودہ کرایہ دار ہی کے تصرف میں وہ زمین چھوڑ دی جائے گی، اس لئے کہ اس میں جانبین میں سے کسی کا نقصان نہیں ہے، اور اگر اس سے زائد اس کی اجرت مل سکتی ہو اور موجودہ کرایہ دار اس اضافہ پر راضی نہ ہو تو اس کو اپنا مکان ہٹا لینے پر مجبور کیا جائے گا۔ جیسا کہ آگے آرہا ہے[۱]۔

اگر یہ اضافہ مدت اِجارہ کے دوران ہوا ہو تو ابن عابدین کہتے ہیں کہ یہ اس لئے کہ مدت کے دوران فسخ کو جائز کرنے والی چیز یعنی اجرت میں پیدا ہونے والی زیادتی پائی گئی، البتہ اگر مدت پوری ہوچکی ہو اور فی الحال زمین میں کرایہ دار کا کوئی مکان یا درخت نہ ہو تو وہ اجارہ کا حقدار نہیں رہے گا، اس لئے کہ اس کو اس میں ٹھہرنے کا حق حاصل نہیں ہے، البتہ اگر وہ اس زمین میں تعمیر یا شجر کاری کر چکا ہو تو اجرت مثل کے عوض دوسروں کے مقابلے میں وہ اس زمین پر تصرف کرنے کا زیادہ مستحق ہے، البتہ اگر وہ اجرت مثل ادا کرنے پر راضی نہ ہو تو اس کو مکان توڑ لینے کا حکم دیا جائے گا[۲]۔

یہ ساری تفصیل اس وقت ہے جب کہ اراضی وقف میں اِجارہ کا معاملہ ہو، غیر موقوفہ اراضی میں اگر مدت عقد میں اجرت مثل بڑھ جائے تو کرایہ دار کو حق ہے کہ عقد کو باقی رکھے اور اضافہ کو رد کر دے، البتہ مدت کے خاتمہ کے بعد مالک اپنی جائداد پر زیادہ حق رکھتا ہے، دونوں میں فرق یہ ہے کہ مالک اپنی جائداد میں خود رہنے یا اس کی بیع یا ہبہ کی خواہش بھی کرسکتا ہے، برخلاف وقف کے، اس لئے کہ اس کا راستہ صرف اجرت پر دینا ہے، تو پہلا کرایہ دار زیادہ بہتر ہے[۱]۔

فسخ کے لئے قابل اعتبار زیادتی وہ ہے جو کسی ضدی شخص کی جانب سے نہ ہو، بلکہ یہ شرط ہے کہ اس کو زیادہ اجرت پر اجارہ لینے کی واقعی رغبت ہو، اگر یہ زیادتی کسی ضدی شخص کی جانب سے ہو تو قابل قبول نہیں ہوگی، ''قانون العدل والانصاف'' میں کہا گیا ہے: تاکہ واجب الاطاعت سلطان کے فرمان پر عمل ہوسکے۔

اور اگر عقد ان الفاظ کے ساتھ ہو کہ ہر مہینہ اتنی اجرت ہوگی تو پہلے مہینہ میں عقد درست ہوگا، دوسرے مہینہ میں عقد درست نہیں ہوگا، الا یہ کہ دوسرا مہینہ شروع ہوجائے، اس لئے ہر مہینہ کے اختتام پر متولی کو اِجارہ فسخ کرنے کا اختیار ہوگا، اگر کوئی دوسرا شخص موجودہ کرایہ دار سے زیادہ اجرت دینے پر تیار ہو اور موجودہ کرایہ دار اضافہ پر راضی نہ ہو۔

اگر کرایہ دار اور نگراں کے درمیان اختلاف ہوجائے، نگراں کہے کہ اجرت مثل بڑھ چکی ہے، اور کرایہ دار کہے کہ نہیں بڑھی ہے تو کرایہ دار کے قول کا اعتبار ہوگا، اور نگراں پر دلائل کے ساتھ اضافہ کو ثابت کرنا لازم ہوگا۔

اس سلسلہ میں امام محمدؒ کے نزدیک دو تجربہ کار اور امانت دار اشخاص کی بات تسلیم کی جائے گی، امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک ایک بھی کافی ہے۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۹۹، قانون العدل والإنصاف دفعہ (۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹)۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۳۹۹، الفتاوی البزازیہ بہامش الہندیہ ۶/ ۲۶۸۔

(۱) الفتاوی الخیریہ ۱/ ۱۷۲، ۱۸۰، الہندیہ ۴/ ۵۱۴، ۵۱۵۔

مالکیہ کے نزدیک عموم کے ساتھ کیے ہوئے اجارۂ وقف کو پہلی مدت میں اجرت مثل کی زیادتی کی بنیاد پر فسخ نہیں کیا جائے گا، شافعیہ کا اصح قول اور حنابلہ کا مذہب بھی یہی ہے[1]۔

مدت اِجارہ کے دوران اجرت مثل میں کمی:

۱۹- مدت اِجارہ کے دوران اگر اجرت مثل کم ہوجائے تو کرایہ دار کی مصلحت کی وجہ سے عقد کو فسخ کرنا جائز نہیں، حتی کہ حنفیہ جو زیادتی کی صورت میں فسخ عقد کے قائل ہیں، ان کے نزدیک بھی اس صورت میں فسخ عقد جائز نہیں، اس لئے کہ یہ عقد اِجارہ ہے جو لازم ہے اور فسخ کرنے میں مستحقین کا ضرر ہے[2]۔

فقہاء شافعیہ میں سے اذرعی نے ابن الصلاح پر رد کے ذیل میں لکھا ہے کہ اگر مدت کے دوران تغیر احوال کے سبب اجرت مثل میں تبدیلی ہوجائے تو خیال یہ ہوتا ہے کہ ایسی صورت میں ہم پوری مدت عقد اسی اجرت مثل کا لحاظ رکھیں جو عقد کے وقت زیادہ سے زیادہ مل سکتی تھی اور نئے حالات کو نظر انداز کردیں[3]۔

کرایہ دار کے لگائے ہوئے درختوں اور عمارتوں کی ملکیت اور ان میں تصرف:

۲۰- کرایہ پر حاصل کردہ زمین میں جو تعمیر یا شجر کاری کرایہ دار قاضی

(۱) قانون العدل والإنصاف دفعہ (۳۳۹، ۳۴۰)، تنقیح الفتاوی الحامدیہ ۲/ ۱۱۸، ۱۲۹، الخیریہ ۱/ ۱۹۷، ۲۱۳، البحر الرائق ۵/ ۲۵۷، الشروانی ۶/ ۲۹۴، ابن عابدین ۳/ ۳۹۹، فتح العلی المالک ۲/ ۲۳۹، الخرشی ۷/ ۹۹، الدسوقی ۴/ ۹۵، روضۃ الطالبین ۵/ ۳۵۲ طبع المکتب الإسلامی، مطالب أولی النہی ۴/ ۳۴۰۔

(۲) مرشد الحیران دفعہ (۶۹۰)، الدر وحاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۹۸۔

(۳) تحفۃ المحتاج ۶/ ۲۹۴ طبع صادر، مغنی المحتاج ۲/ ۳۹۵ طبع الفکر، نہایۃ المحتاج ۵/ ۴۰۱ طبع المکتبۃ الإسلامیہ۔

یا نگراں کی اجازت سے کرے وہ اس کی خاص ملکیت ہوگی، لہذا شریک وغیرہ کے ہاتھ اس کی بیع یا ہبہ یا وصیت درست ہوگی، اور اس میں وراثت بھی جاری ہوگی۔

البتہ خود زمین کی ملکیت وقف ہے اور اسی لئے اگر کرایہ پر حاصل کردہ زمین مصلحت عامہ کے لئے ملکیت میں لی جائے تو کرایہ دار کو صرف اس کی عمارت یا درختوں کا معاوضہ ملے گا، زمین کے بالمقابل قیمت جہت وقف میں صرف کی جائے گی۔

مالکیہ کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ کرایہ دار کی بنائی ہوئی عمارت اس کی ملک ہے، اس کی بیع جائز ہوگی، اس میں وراثت جاری ہوگی، لیکن وہ کہتے ہیں کہ یہ اس وقت ہے جب کہ ملکیت کی وضاحت کردی جائے، اگر صرف تحبیس یعنی وقف کرنے کا ذکر کیا یا کچھ بھی ذکر نہیں کیا تو قول مشہور کے مطابق عمارت اور درخت وقف ہیں، ان میں عمارت بنانے والے یا شجر کاری کرنے والے کے ورثاء کو کوئی حق نہ ہوگا۔

شافعیہ نے تعمیر یا شجر کاری کی غرض سے زمین اجرت پر لینے کی جو بحث کی ہے اس سے سمجھ میں آتا ہے کہ عمارت یا درخت کرایہ دار کی ملک ہیں اور زمین صاحب زمین کی ملک ہے، اور مسئلہ میں تفصیل ہے۔

حنابلہ کے کلام سے سمجھ میں آتا ہے کہ زمین کی بیع کی صورت میں عقد اِجارہ کرایہ دار کے حق میں باقی رہے گا، عثمان نجدی کہتے ہیں کہ کرایہ پر حاصل کردہ زمین اگر فروخت کردی جائے یا وراثت میں منتقل ہو تو اصح قول کے مطابق عقد اِجارہ اس شخص پر واجب رہے گا جس کی طرف وہ زمین منتقل ہوئی ہے[1]۔

(۱) قانون العدل والإنصاف دفعہ (۳۳۳)، الدر المختار ۳/ ۳۴۴، ۳۹۷، فتح العلی ۲/ ۲۴۳، ۲۴۴، الروضہ ۵/ ۲۱۴، ۲۱۶ طبع المکتب الإسلامی، ہدایۃ الراغب ص ۳۸۷، مطالب أولی النہی ۳/ ۶۸۹۔

اجرت پر حاصل کردہ زمین میں بنی ہوئی عمارت میں شفعہ:

۲۱ - حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک جو کردار[1]، وقف کی کرایہ پر لی ہوئی زمین میں ہو اس میں شفعہ نہیں ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک زمین کے بغیر صرف عمارت یا درخت میں شفعہ نہیں ہے۔

مالکیہ کے نزدیک جو شخص وقف کی کرایہ پر لی ہوئی زمین کی عمارت میں شریک ہو اسے شفعہ کی بنیاد پر وہ عمارت حاصل کرنے کا حق حاصل ہوگا[2]۔

وقف کی کرایہ کی زمین میں بنی عمارت کا اس کے مالک کی طرف سے وقف کرنا:

۲۲ - حنفیہ کے نزدیک اصل یہ ہے کہ زمین کے وقف کے بغیر صرف عمارت کو وقف کرنا جائز نہیں جیسا کہ اگر زمین اس کی ملک ہو اور اس کو وقف نہ کرے، یا کسی دوسرے کی ملک ہو، اگر زمین موقوفہ ہو اور کوئی شخص اس میں مکان بنوا کر زمین کی جہت وقف سے مختلف جہت کے لئے اس کو وقف کرے تو اس میں فقہاء کا اختلاف ہے، ابن عابدین نے اس کو ترجیح دی ہے کہ زمین اگر اِجارہ کے لئے متعین تھی تو کرایہ دار کی بنوائی ہوئی عمارت کا وقف جائز ہے، اس لئے کہ اس کے توڑنے کا مطالبہ کرنے والا کوئی نہیں ہے۔ برخلاف کسی کی مملوکہ زمین کے، اس کی صراحت خصاف نے کی ہے۔ صاحب "الدرالمختار" فرماتے ہیں کہ صحیح قول یہ ہے کہ ایسا کرنا درست ہے، یعنی اس بنا پر کہ یہ عرف عام ہو چکا ہے[1]۔

اگر کوئی شخص کرایہ کی زمین میں مسجد تعمیر کردے تو حنفیہ کے نزدیک بھی جائز ہے، ابن نجیم فرماتے ہیں کہ ظاہر یہ ہے کہ پوری مدت اِجارہ میں کرایہ واقف پر واجب ہوگا، اور مدت پوری ہونے کے بعد کرایہ بیت المال کی طرف سے ہونا چاہیے۔

مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک کرایہ دار کی بنائی ہوئی عمارت یا لگائے ہوئے درختوں کو وقف کرنا درست ہے، نووی نے "الروضہ" میں ذکر کیا ہے کہ اگر کوئی شخص زمین کو عمارت بنانے یا شجرکاری کے لئے کرایہ پر لے اور ایسا کرے پھر عمارت اور درختوں کو وقف کردے تو اصح قول کے مطابق یہ صحیح ہے، اگر یہ اپنی اپنی زمین اور وہ اپنی عمارت الگ الگ وقف کریں تو بھی بلا اختلاف صحیح ہے، جس طرح کہ اگر دونوں اس کو فروخت کریں تو صحیح ہے[2]۔

تعمیر یا شجرکاری سے قبل کرایہ دار کی موت:

۲۳ - حنفیہ کی رائے ہے کہ اگر کرایہ کی زمین میں تعمیر یا شجرکاری سے قبل کرایہ دار کی موت ہوجائے تو عقد اجارہ فسخ ہوجائے گا اور اس کے ورثاء کو نگراں کی اجازت کے بغیر زمین میں تعمیر یا شجرکاری کا حق نہیں ہوگا[3]۔

حنفیہ کے علاوہ کسی کے یہاں خاص حکر کے احکام کی صراحت ہمیں نہیں ملی۔

---

(۱) کردار (کسرہ کے ساتھ) فارسی لفظ ہے، اور یہ پختہ مکان، درخت اور مٹی کا وہ بھراؤ ہے جو کوئی شخص اپنی مملوکہ زمین سے مٹی لاکر بھراؤ کیا ہو، المغرب رص ۴۰۴۔

(۲) تنقیح الفتاوی الحامدیہ ۲/ ۱۶۶، قانون العدل والإنصاف دفعہ (۳۴۲)، البحر الرائق ۵/ ۲۲۰، ابن عابدین ۵/ ۱۳۸، فتح العلی المالک ۲/ ۲۵۲، الروضہ ۵/ ۷ طبع المکتب الإسلامی، مغنی المحتاج ۲/ ۲۹۶، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۹۳، ۱۹۴۔

(۱) ابن عابدین ۳/ ۳۹۰، ۳۹۱، قانون العدل والإنصاف دفعہ (۳۳۳)، مرشد الحیران دفعہ (۵۹۱)، الإسعاف فی اواخر باب ما یجوز وقفہ رص ۱۸۔

(۲) البحر الرائق ۵/ ۲۲۰، الدسوقی ۴/ ۷۶، الروضہ ۵/ ۳۱۶۔

(۳) قانون العدل والإنصاف دفعہ (۳۴۱)، تنقیح الفتاوی الحامدیہ ۲/ ۱۳۱۔

عمارت یا درختوں کے ضائع ہوجانے سے عقد اِجارہ کا ختم ہونا:

۲۴- وقف کی زمین میں کرایہ دار کی بنائی ہوئی عمارت اگر ویران ہوجائے اور بالکل ختم ہوجائے تو کرایہ دار کو اس میں ٹھہرنے کا حق باقی نہ رہے گا، یہ حکم اس وقت ہے جب کہ مدت اِجارہ ختم ہوچکی ہو، مدت کے دوران یہ حکم نہیں ہے، اسی طرح اگر زرعی زمین میں لگائے ہوئے درخت ختم ہوجائیں اور اس کا "کردار" (عمارت، درخت یا بھراؤ) ختم ہوجائے تو کرایہ دار کے لئے اس زمین کو اب مشغول رکھنے کا حق باقی نہ رہے گا، بشرطیکہ یہ مدت اِجارہ کے ختم ہونے کے بعد ہو[1]۔

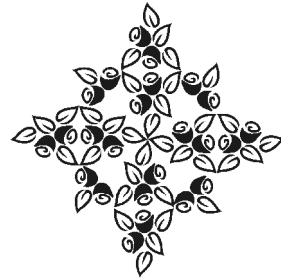
(۱) قانون العدل الإنصاف دفعہ (۳۳۸)، تنقیح الفتاوی الحامدیہ ۲/ ۱۳۱، فتح العلی ۲/ ۲۵۲۔

حکم

تعریف:

۱- لغت میں حکم کا لغوی معنی فیصلہ کرنا ہے، اس کا اصل معنی روکنا ہے، کہتے ہیں: "حكمت عليه بكذا" میں نے اس کو اس کی خلاف ورزی سے روک دیا، اب وہ اس سے باہر جانے پر قادر نہیں رہا، کہا جاتا ہے: "حكم الله" یعنی کسی امر کے بارے میں خدا کا فیصلہ آنا اور اس کی مخالفت سے روک دینا[1]۔

حکم کی اصطلاحی تعریف میں "شرعی" کی قید لگائی جاتی ہے تا کہ عقلی اور عرفی وغیرہ احکام سے امتیاز ہوجائے۔

جمہور اصولیین کے نزدیک "حکم شرعی" کی تعریف یہ ہے: شارع کا مکلّف کے افعال سے متعلق خطاب اقتضاء، یا تخییر یا وضع کے ساتھ، فقہاء کے یہاں اس کی تعریف یہ ہے: مکلّف کے افعال سے متعلق خطاب الٰہی کا اثر اقتضاء، یا تخییر یا وضع کے ساتھ۔ اس طرح حکم ان کے نزدیک اثر یعنی وجوب وغیرہ کا نام ہے، خود خطاب کا نام نہیں ہے[2]۔

حکم کی قسمیں:

۲- حکم کی دو قسمیں ہیں: تکلیفی اور وضعی، بعض لوگوں نے تخییری کا اضافہ کیا ہے، حکم کی تعریف سے یہ اقسام سمجھی جاتی ہیں، اس لئے کہ حکم

(۱) المصباح، القاموس، النہایۃ لابن الأثیر مادہ: "حکم"۔

(۲) مسلم الثبوت ۱/ ۵۴، جمع الجوامع ۱/ ۳۵، ارشاد الفحول رص ۶، التوضیح ۱/ ۱۴۔

کی تعریف میں اقتضاء سے مراد طلب ہے، حکم کی اس قسم کا نام "حکم تکلیفی" اس لئے رکھا گیا کہ اس میں تکلیف کا لزوم پایا جاتا ہے۔

اس میں طلب فعل کی ہر صورت داخل ہے، خواہ وہ طلب جازم ہو جیسے وجوب، یا غیر جازم ہو جیسے ندب، اسی طرح طلب ترک کو بھی یہ شامل ہے، خواہ وہ جازم ہو جیسے تحریم یا غیر جازم ہو جیسے کراہت۔

(تعریف میں) تخییر سے مراد اباحت ہے، یعنی شئ کا فعل یا ترک کچھ مطلوب نہ ہو۔

اقتضا اور تخییر کے احکام میں احکام تکلیفیہ کی پانچوں یا ساتوں قسمیں داخل ہیں، جیسا کہ عنقریب اس کا ذکر آ رہا ہے، بعض اصولیین مثلاً آمدی وغیرہ نے ان قسموں کو صرف اقتضاء کے متعلقات میں شمار کیا ہے اور اباحت کا ذکر الگ سے "حکم تخییری" کے نام سے کیا ہے، جب کہ بعض اصولیین نے مندوب کو حکم تکلیفی سے خارج کیا ہے، اس لئے کہ اس میں مشقت کا لزوم نہیں ہوتا، آمدی کہتے ہیں کہ مندوب کا حکم تکلیفی سے نکلنا مباح کے نکلنے سے بہتر ہے۔ "اباحت" کی اصطلاح دیکھی جائے۔

(حکم کی تعریف) میں "وضع" سے مراد اللہ تعالیٰ کا وہ خطاب ہے جو شئ کو سبب، یا شرط یا مانع یا صحیح یا فاسد (یا باطل، حنفیہ کے نقطہ نظر کے مطابق جو فاسد اور باطل کے درمیان فرق کرتے ہیں) بنانے سے متعلق ہو[۱]۔

اس کی تفصیل "باطل" اور "بطلان" کی اصطلاحات میں ہے۔

حکم تکلیفی (شرعی) کی قسمیں:

۳- جمہور کے نزدیک حکم تکلیفی کی پانچ قسمیں ہیں: فرض، ندب، اباحت، حرمت اور کراہت، حنفیہ کے نزدیک دو قسمیں اور ہیں: وجوب یہ فرض اور ندب کے درمیان کا درجہ ہے، اور کراہت تحریمی، یہ حرمت اور کراہت تنزیہی کے درمیان کا درجہ ہے، اس طرح حنفیہ کے نزدیک فرض واجب سے الگ ایک حکم ہے، لیکن جمہور فرض اور واجب کے درمیان فرق نہیں کرتے۔

علاوہ ازیں حکم تکلیفی کی بعض قسموں مثلاً واجب کی متعدد اعتبار سے بہت سی تقسیمیں کی گئی ہیں، بعض اہم تقسیمات یہ ہیں: وقت اداء کے لحاظ سے ایک تقسیم کی گئی ہے جس کی دو قسمیں ہیں: مؤقت اور مطلق۔ جن سے ان کی ادائیگی کا مطالبہ ہوگا ان کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں: عینی اور کفائی۔ مقدار مطلوب کے لحاظ سے دو قسمیں ہیں: محدد اور غیر محدد۔ مطلوب کی تعیین کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں: معین اور مخیّر۔

اس کی پوری تفصیل "حق" کی اصطلاح کے تحت گذر چکی ہے۔

بقیہ احکام مثلاً مندوب، مکروہ اور مباح کی تقسیمات بھی ایسی ہی ہیں، تفصیل کے لئے ان کی اصطلاحات اور اصولی ضمیمہ میں دیکھی جائے[۱]۔

حکم وضعی کی قسمیں:

۴- حکم وضعی کی بہت سی قسمیں ہیں، ان میں سے اہم یہ ہیں: سبب، شرط، مانع، رخصت یا عزیمت اور صحت یا بطلان وغیرہ، تفصیل ان کی اصطلاحات اور اصولی ضمیمہ میں دیکھی جائے[۲]۔

---

(۱) نہایۃ السول للأسنوی ۱؍۱۷، التقریر والتحبیر ۲؍۱۱۱، شرح المنار رص ۵۷۹۔

(۱) ارشاد الفحول للشوکانی رص ۶، ۷، المستصفی ۱؍۶۵ (بہامش مسلم الثبوت)۔

(۲) المستصفی ۱؍۹۳ اور اس کے بعد کے صفحات (بہامش مسلم الثبوت)۔

حکمان

دیکھئے: تحکیم۔

حکمت

تعریف:

۱ - لغت میں حکمت، حقائق اشیاء کو اس طرح جاننا جس طرح وہ واقع میں ہے اور اس کے تقاضے کے مطابق عمل کرنے کا نام ہے، اگر اس کی نسبت اللہ کی طرف کی جائے تو اس سے اشیاء کا علم اور انتہائی پختگی کے ساتھ ان کو وجود میں لانا مراد ہوگا اور جب اس کی نسبت انسان کی طرف کی جائے تو اس سے معرفت حق اور عمل خیر مراد ہوگا۔

اس کا اطلاق علم اور فقہ پر بھی ہوتا ہے[1]، اس کا ذکر صحیح حدیث میں ہے، ارشاد ہے: "**لا حسد إلا في اثنتين : رجل آتاه الله مالا فسلطه على هلكته في الحق، ورجل آتاه الله الحكمة فهو يقضي بها ويعلمها**"[2] (رشک صرف دو شخصوں پر کیا جاسکتا ہے، ایک وہ شخص جس کو اللہ مال دے اور راہ حق میں اس کو خرچ کرنے کی توفیق دے، دوسرا وہ شخص جس کو اللہ علم وحکمت سے نوازے اور وہ اس کے مطابق فیصلہ کرے اور اس کی تعلیم دے)۔

قرآن میں حکمت کا لفظ "نبوت" کے معنی میں آیا ہے[3]، اللہ تعالی نے حضرت داؤد علیہ السلام اور ہمارے نبی ﷺ پر احسانات کے ذیل میں فرمایا: "**وَآتَاهُ اللّٰهُ الْمُلْکَ وَالْحِکْمَةَ**"[4] (اور

(۱) تاج العروس۔

(۲) حدیث: "لا حسد إلا في اثنتين......" کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۱۶۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۵۵۹ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے کی ہے۔

(۳) مفردات القرآن للراغب مادہ: "حکم"۔

(۴) سورۂ بقرہ/ ۲۵۱۔

اللہ نے داؤد کو بادشاہت اور دانائی عطا کی)، نیز ارشاد فرمایا: "وَآتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصْلَ الْخِطَابِ"[۱] (اور ہم نے انہیں حکمت اور فیصلہ کرنے والی تقریر عطاء کی تھی)۔

حکمت اصولیین کے نزدیک:

۲- علماء اصول کے نزدیک حکمت حکم اور اس کی علت یا حکم اور اس کے سبب کے درمیان ربط کا نتیجہ ہے اور سبب سے مراد جلب مصلحت، دفع مضرت یا مضرت کو کم کرنا ہے، نیز اس کا اطلاق حکم کی مشروعیت کے مناسب وصف پر بھی ہوتا ہے[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-سبب:

۳-سبب وہ ظاہر وصف ہے جو منضبط ہو اور جس سے حکم معلوم ہو[۳]۔

ب-مانع:

۴- مانع وہ ہے جس کے وجود سے سبب یا حکم کا نہ ہونا لازم آئے مگر اس کے وجود سے وجود لازم نہ آئے۔

تفصیل اصولی ضمیمہ میں ہے۔

اجمالی حکم:

حکمت اور علت کے باہمی موازنہ سے حکمت کا اجمالی حکم واضح ہوگا، حکمت اور علت کے درمیان فرق یہ ہے کہ علت اس وصف کا نام ہے جس کو شارع نے ثبوت حکم کے لئے مناط (بنیاد) بنایا ہو اس طرح کہ حکم کا وجود اور عدم اس سے مربوط ہو، علاوہ ازیں اس میں حکم کی مشروعیت کی مطلوبہ مصلحت کے پائے جانے کا زیادہ امکان ہو۔

جب کہ حکمت خود مصلحت کا نام ہے، اس لئے انضباط میں اس کے درجات مختلف ہوتے ہیں، کبھی حکمت واضح نہیں ہوتی تو ہمیں اس کا علم بالکل نہیں ہو پاتا[۱]، اسی لئے اصولیین کے درمیان اس باب میں اختلاف ہوا ہے کہ حکم کو حکمت سے مربوط کرنا جائز ہے یا نہیں؟ بعض حضرات کا کہنا ہے کہ اگر حکمت ظاہر اور منضبط ہو تو حکم کو اس سے مربوط کرنا جائز ہے، کیونکہ کوئی مانع موجود نہیں ہے اور مناسب طور پر یہی حقیقی مؤثر ہے، بعض لوگوں کی رائے یہ ہے کہ حکم کو حکمت سے مربوط کرنا کسی صورت میں جائز نہیں، چاہے حکمت کتنی ہی ظاہر اور منضبط ہو، دیکھئے: "تعبدی" کی اصطلاح، مزید تفصیل اصولی ضمیمہ میں ہے۔

---

(۱) سورۂ ص/ ۲۰۔

(۲) حاشیۃ العطار علی جمع الجوامع ۲/ ۲۷۸ تصرف کے ساتھ، مسلم الثبوت ۲/ ۲۷۴۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۱/ ۹۴، جمع الجوامع ۱/ ۹۶۔

(۱) المستصفی للغزالی ۲/ ۳۳۲، مسلم الثبوت ۲/ ۲۷۴۔

حکومت عدل

تعریف:

۱-حکومت لغت میں ثلاثی حکم کا مصدر اور غیر ثلاثی کا اسم مصدر ہے، اس کا معنی ظالم کو ظلم سے باز رکھنا ہے[۱]، حدیث: "في أرش الجراحات الحكومة"[۲] (زخموں کے تاوان میں معیار حکومت ہے) کی تشریح کے ذیل میں ازہری نے کہا ہے کہ جن زخموں میں کوئی مقررہ دیت نہ ہو مثلاً کوئی شخص کسی کو ایسا زخم پہنچائے کہ عضو ضائع نہ ہو مگر عیب زدہ ہو جائے تو ان کے تاوان کے بارے میں حکومت کا مطلب یہ ہے کہ حاکم اس کا تاوان اندازے سے مقرر کرے گا[۳]۔

فقہاء کے یہاں یہ لفظ اسی لغوی معنی میں استعمال ہوتا ہے، انہوں نے اس کا اطلاق اس واجب پر کیا ہے جو کسی ایسی جنایت میں کوئی عادل شخص مقرر کرے جس میں ضمان کے لئے مال کی کوئی مقدار معین نہ ہو[۴]۔ ابن عاشر نے کہا ہے کہ تمام روایات اس پر متفق ہیں کہ حکومت سے مراد وہ اجتہاد اور فکری عمل ہے جس کے ذریعہ اس حق کی تعیین ہو سکے جو مجنی علیہ (جس کے ساتھ جنایت کی گئی ہو) کو جانی (جنایت کرنے والے) سے حاصل ہوتا ہے[۱]۔

اس کا یہ نام رکھنے کا سبب یہ ہے کہ اس کا ثابت رہنا حاکم یا معتبر حکم کے فیصلہ پر موقوف ہوتا ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی دوسرا شخص ان چیزوں میں اجتہاد کرے تو اس کا کچھ اثر نہ ہوگا[۲]۔

ابن عرفہ کہتے ہیں کہ "المدونہ" میں کہیں لفظ حکومت آیا ہے اور کہیں لفظ اجتہاد، جس سے دونوں کے مترادف ہونے کا احتمال ہوتا ہے[۳]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-أرش:

۲-قتل سے کم درجہ کی جنایت میں واجب ہونے والا مال "أرش" ہے، اور کبھی اس کا اطلاق جان کے بدل یعنی دیت پر بھی ہوتا ہے[۴]۔

"أرش" حکومت عدل سے عام ہے، اس لئے کہ اس میں اس جنایت کا تاوان بھی داخل ہے جس میں کسی مقررہ مقدار کی صراحت آئی ہے، اور اس جنایت کا تاوان بھی داخل ہے جس کے بارے میں شارع کی جانب سے کوئی مقررہ صراحت نہیں ہے، اس طرح حکومت عدل "أرش" کی ایک قسم ہے۔

---

(۱) متن اللغۃ مادہ: "حکم"۔
(۲) حدیث: "في أرش الجراحات الحكومة" کو ابن الاثیر نے النہایۃ فی غریب الحدیث (۱/ ۴۲۰ طبع الحلبی) میں ذکر کیا ہے، کسی دوسری کتاب میں حضور کی طرف منسوب یہ حدیث نظر سے نہیں گذری، واللہ اعلم۔
(۳) لسان العرب مادہ: "حکم"۔
(۴) أنیس الفقہاء رص ۲۹۵، الزیلعی ۶/ ۱۳۳، نیز دیکھئے: فتح القدیر ۸/ ۳۱۴۔

---

(۱) حاشیۃ الصاوی علی الشرح الصغیر ۴/ ۳۸۱، نیز دیکھئے: البنانی بہامش الزرقانی ۸/ ۳۴۔
(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۷۷، نہایۃ المحتاج ۷/ ۳۲۵، حاشیہ ابراہیم علی الأنوار لأعمال الأبرار ۲/ ۴۲۶۔
(۳) حاشیۃ البنانی بہامش الزرقانی ۸/ ۴۴، التاج والإکلیل بہامش الحطاب ۶/ ۲۸۵۔
(۴) التعریفات للجرجانی، أنیس الفقہاء رص ۲۹۵۔

ب- دیت:

۳- دیت جان کا بدلہ ہے جو کسی وجہ سے قصاص ساقط ہونے کے بعد واجب ہوتا ہے، کبھی جان سے کم درجہ کی جنایت کے تاوان پر بھی دیت کا اطلاق ہوتا ہے [۱]۔

دیت اور حکومت عدل کے درمیان فرق یہ ہے کہ دیت اکثر جان مارنے کی صورت میں واجب ہوتی ہے جب کہ حکومت عدل جان سے کم درجہ کی جنایت میں واجب ہوتی ہے، اسی طرح دیت کی مقدار شرعاً مقرر ہے، جب کہ حکومت عدل شریعت میں مقرر نہیں ہے، اس کی تعیین کا معاملہ حاکم کی صوابدید پر چھوڑ دیا گیا ہے۔

حکومت عدل سے متعلق احکام:

حکومت عدل کن صورتوں میں واجب ہوتی ہے؟

۴- اصل یہ ہے کہ قتل سے کم درجہ کی جن جنایات میں قصاص نہیں ہے، اور نہ ان کے لئے نص یا قیاس کے ذریعہ کوئی ضمان مقرر ہے، ان میں حکومت عدل واجب ہے، اس لئے کہ معصوم پر ہونے والی جنایت میں اس کی تلافی اور اس سے باز رکھنے والے بدلہ کے واجب کرنے کا اعتبار ہے [۲]۔

وہ جنایات جن میں شارع کی جانب سے مال کی کوئی مقدار مقرر نہیں ہے ان میں حکومت عدل کے وجوب پر استدلال کرتے ہوئے زیلعی نے لکھا ہے: یہ اس لئے کہ ان جنایات میں شرع کی جانب سے کوئی مقرر تاوان نہیں ہے، اور ان کو رائیگاں قرار دینا بھی ممکن نہیں ہے، اس لئے اس میں حکومت عدل واجب ہوگی، یہ ابراہیم نخعی اور عمر

(۱) التعریفات للجرجانی۔

(۲) بدائع الصنائع ۲/ ۳۲۳، نیز دیکھئے: تحفۃ الفقہاء ۳/ ۱۴۶، ۱۴۷، الشرح الصغیر و حاشیۃ الصاوی ۴/ ۳۸۱، مغنی المحتاج ۴/ ۷۷، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۵۴، ۵۶ طبع ریاض۔

بن عبد العزیز سے منقول ہے [۱]۔

علاوہ ازیں شافعیہ نے ان جنایات کو حکومت سے خارج کیا ہے جن کا ضمان شریعت میں مقررہ ضمان کے تناسب سے معلوم ہو جائے، مثلاً اس کے قریب موضحہ [۲]، یا جائفہ [۳] ہو تو ایسی صورت میں مقررہ تاوان کی قسط اور حکومت عدل میں سے جو زیادہ ہو وہ واجب ہوگا [۴]۔

حکومت سے وہ زخم بھی خارج ہے جس میں ضمان کی کوئی مقدار قیاس سے مقرر کی جا سکتی ہو، مثلاً دونوں سرین، دونوں پستان اور دونوں ابرو [۵]۔

ان جنایات کی تفصیل کے لئے جن میں حکومت عدل واجب ہوتی ہے، دیکھئے: "جنایت علی مادون النفس" کی اصطلاح۔

حکومت عدل کی شرائط:

۵- فقہاء نے حکومت عدل کے وجوب کے لئے مقررہ شرائط کا ذکر نہیں کیا ہے، البتہ ان کی عبارتوں کے تتبع سے درج ذیل شرائط کا استخراج ممکن ہے۔

الف- جنایت کے لئے کوئی تاوان مقرر نہ ہو:

۶- ایک شرط یہ ہے کہ جنایت کے لئے جس کی مقدار مقرر کرنا مقصود

(۱) تبیین الحقائق ۶/ ۱۳۳، نیز دیکھئے: تکملۃ البحر الرائق ۸/ ۳۸۲۔

(۲) موضحۃ: ایسا زخم ہے جس سے ہڈی کی سفیدی نظر آنے لگے، دیکھئے: "شجۃ"۔

(۳) جائفۃ: ایسا زخم ہے جو پیٹ تک پہنچ جائے، دیکھئے: "جائفۃ" کی اصطلاح۔

(۴) مغنی المحتاج ۴/ ۷۷ شائع کردہ دار إحیاء التراث العربی، نہایۃ المحتاج ۷/ ۳۲۵۔

(۵) المغنی لابن قدامہ ۸/ ۵۶۔

ہے شارع کی جانب سے کوئی تاوان مقرر نہ ہو[1]۔ اس بناء پر سر کے زخم یا ایسے زخم یا ایسے عضو کی منفعت زائل کرنے کا تاوان اجتہاد سے مقرر کرنا جائز نہیں جو شریعت میں مقرر ہو۔

ب-حکومت عضو کے مقررہ تاوان کے برابر نہ ہو:

۷ - جو حکومت کسی ایسے عضو میں پہنچنے والے زخم میں واجب ہو رہی ہو جس کا تاوان شرعاً مقرر ہو مثلاً ہاتھ اور پاؤں، اس کی مقدار اس مقررہ تاوان کے برابر نہ ہو، یہی اکثر اہل علم کا قول ہے[2]۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ عضو پر ہونے والی جنایت کا تاوان اس عضو کے باقی رہتے ہوئے خود اس پورے عضو کے تاوان کے برابر نہ ہوجائے[3]۔

نووی کہتے ہیں کہ اگر جنایت کسی ایسے عضو پر ہو جس کا تاوان شرعاً مقرر ہے تو دیکھا جائے گا کہ اگر حکومت کی مقدار اس عضو کے تاوان کی مقدار کے برابر نہ ہو تو حکومت پوری واجب ہوگی اور اگر اس کے مساوی ہو تو حاکم اجتہاد سے اس سے کچھ کم کر دے گا، حنابلہ میں سے قاضی کی رائے یہی ہے[4]۔ اسی بنا پر اگر انگلی کے پور کا اوپری حصہ کوئی زخمی کر دے یا اس کا ناخن اکھاڑ دے تو اس کی حکومت سر انگشت کے تاوان سے کم ہوگی۔

انگلی اور سر پر جنایت کا تاوان موضحہ کے تاوان کے برابر، پیٹ کے زخم کا تاوان جائفہ کے تاوان کے برابر، ہتھیلی کے زخم کا تاوان پانچوں انگلیوں کی دیت کے برابر اور اسی طرح انگلیوں سے خالی ہتھیلی کاٹنے کی حکومت پانچوں انگلیوں کی دیت کے برابر نہیں ہوگی، قدم کا بھی یہی حکم ہے[1]۔

البتہ اگر زخم ایسے عضو پر ہو جس کا کوئی تاوان مقرر نہ ہو مثلاً پیٹھ، مونڈھا اور ران تو ایسی صورت میں اس کی حکومت ایسے عضو کی دیت کے مساوی ہو سکتی ہے جس کا تاوان شرعاً مقرر ہے، مثلاً ہاتھ اور پاؤں بلکہ اس سے زائد بھی ہو سکتی ہے، لیکن جان کی دیت سے اس کی مقدار کم ہوگی[2]۔

ج- قیمت زخم کے مندمل ہونے کے بعد لگائی جائے:

۸ - ایک شرط یہ بھی ہے کہ حکومت کی معرفت کے لئے زخم کے ٹھیک ہونے اور صحت یاب ہونے کے بعد مجنی علیہ کی قیمت لگائی جائے گی، اس سے قبل نہیں، اس لئے کہ زخم کبھی ناسور بن کر جان لیوا بن سکتا ہے، یا ایسے نقصان کا موجب ہوسکتا ہے جس کا تاوان مقرر ہے، اس صورت میں مقررہ تاوان واجب ہوگا، حکومت نہیں[3]۔

حنفیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ زخم کے تاوان کا اندازہ لگانے کے لئے شرط یہ ہے کہ دو ماہر عادل اس کی قیمت مقرر کریں، اس لئے کہ ضرورت ہے کہ آزاد کو اس کی موجودہ پوزیشن میں غلام فرض کیا جائے اور اس کی قیمت کا اندازہ لگایا جائے، پھر نقصان کی مقدار کو دیکھتے ہوئے اسی تناسب سے اس سے دیت لی جائے، اور

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۳۲۳، مغنی المحتاج ۴/ ۷۷، المغنی ۸/ ۵۶، الشرح الصغیر ۴/ ۳۸۱۔
(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۷۷، روضۃ الطالبین ۹/ ۳۰۸، الأنوار لأعمال الأبرار ۲/ ۴۲۶، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۵۷، ۵۸، الکافی لابن قدامہ ۴/ ۹۴، الدسوقی ۴/ ۲۷۱۔
(۳) مغنی المحتاج ۴/ ۷۷۔
(۴) روضۃ الطالبین ۹/ ۳۰۸، مغنی المحتاج ۴/ ۷۸، المغنی ۸/ ۵۸۔

(۱) روضۃ الطالبین ۹/ ۳۰۸، نیز دیکھئے: الأنوار لأعمال الأبرار ۲/ ۴۲۶۔
(۲) روضۃ الطالبین ۹/ ۳۰۹، الأنوار لأعمال الأبرار ۲/ ۴۲۶، مغنی المحتاج ۴/ ۷۸۔
(۳) الأنوار لأعمال الأبرار مع حواشی ۲/ ۴۲۶، مغنی المحتاج ۴/ ۷۸، روضۃ الطالبین ۹/ ۳۰۹، المغنی ۸/ ۵۹، الزیلعی ۶/ ۱۳۸، ابن عابدین ۵/ ۳۸۶، التاج والإکلیل بہامش الحطاب ۲/ ۲۵۸، ۲۵۹، الإفصاح لابن ہبیرہ ص ۳۸۳، نیز دیکھئے: رحمۃ الأمۃ فی اختلاف الأئمہ ص ۲۵۶۔

ظاہر ہے یہ اسی وقت ممکن ہے جب قیمت لگانے والوں سے قیمت کا اندازہ مقرر کرایا جائے(۱)۔

حکومت عدل کی تعیین کے بارے میں کرخی کے طریقے پر گفتگو کرتے ہوئے کاسانی نے کہا ہے کہ اس جنایت کا اندازہ مقررہ تاوان والی کسی قریب کی جنایت کے لحاظ سے لگایا جائے گا، جراحی کے دو عادل ڈاکٹر دیکھیں گے کہ زخموں کی کمی بیشی میں ظن وتخمین سے یہاں اس کی مقدار کیا ہے؟ اور قاضی ان کے قول پر عمل کرتے ہوئے مقررہ تاوان والے زخم کی مقدار کے تناسب سے اس زخم کے تاوان کا فیصلہ کرے گا(۲)۔

د-حکومت کا فیصلہ قاضی یا حکم کرے:

۹- ایک شرط یہ ہے کہ حکومت کا فیصلہ قاضی یا حکم (بشرطیکہ مجتہد ہو یا بوقت ضرورت مقلد ہو) کرے، جو جراحی کے دو عادل ڈاکٹروں کی رائے پر مبنی ہو، اگر قاضی یا حکم کے علاوہ کوئی تیسرا شخص اپنے اجتہاد سے اس بارے میں فیصلہ کردے تو اس کا اعتبار نہ ہوگا(۳)۔

حکومت عدل کے مقرر کرنے کا طریقہ:

۱۰- جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ حکومت عدل کی معرفت کی صورت یہ ہے کہ جنایت زدہ شخص کی قیمت کا اندازہ غلام کی قیمت سے لگا یا جائے گا جیسا کہ دیگر تلف شدہ چیزوں کی قیمت لگانے کا حکم ہے، یعنی جنایت زدہ شخص اگر غلام ہوتا تو اس کی صفات کے ساتھ اس کی کیا قیمت ہوتی اور جنایت کے بعد اس میں کیا کمی واقع ہوئی، مثلاً اگر جنایت سے پاک ہونے کی صورت میں اس کی قیمت دس روپئے ہوتی اور جنایت کے بعد اس کی قیمت نو روپئے ہوگئی، تو گویا دسویں حصے کا نقصان ہوا، لہٰذا اس صورت میں جانی پر جان کی دیت کا دسواں حصہ واجب ہوگا(۱)۔

شافعیہ کا ایک قول اور حنفیہ میں سے کرخی کی رائے یہ ہے کہ اس جنایت کا تاوان ان جنایات میں سے قریب ترین جنایت کے مطابق مقرر کیا جائے گا جن کا تاوان شرعاً مقرر ہے، دو عادل سرجن زخموں کی کمی بیشی میں ظن وتخمین سے دیکھیں گے کہ یہاں اس کی مقدار کیا ہے، اور قاضی ان کی رائے پر عمل کرتے ہوئے مقررہ تاوان والے قریب ترین زخم کے تاوان کے تناسب سے اس زخم کے تاوان کا فیصلہ کرے گا(۲)۔

اس طریقہ کی دلیل حضرت علیؓ سے منقول یہ اثر ہے کہ حضرت علیؓ کے عہد میں ایک شخص کی زبان کا کنارہ کسی نے کاٹ دیا، تو حضرت علیؓ نے اس کو حکم دیا کہ پڑھو (الف، ب، ت، ث......) جو حروف اس نے پڑھے ان کے بقدر دیت حضرت علیؓ نے ساقط کردی، اور جو حروف وہ نہیں پڑھ سکا ان کے حساب سے دیت واجب فرمادی(۳)۔

جس شخص کی زبان کا کنارہ کاٹ دیا گیا تھا اس کے بارے میں حکومت عدل کا اعتبار حضرت علیؓ نے اس طریقہ سے کیا، اس کو غلام فرض نہیں کیا(۴)۔

---

(۱) الکافی لابن قدامہ ۴/ ۹۴ شائع کردہ المکتب الإسلامی۔
(۲) بدائع الصنائع ۷/ ۳۲۴، ۳۲۵۔
(۳) البجیرمی علی شرح منہج الطلاب ۴/ ۱۷۴، نہایۃ المحتاج ۷/ ۳۲۵، مغنی المحتاج ۴/ ۷۷، حاشیہ ابراہیم علی الأنوار لأعمال الأبرار ۲/ ۴۲۶، بدائع الصنائع ۷/ ۳۲۴، ۳۲۵، نیز دیکھئے: الشرح الصغیر ۴/ ۳۸۱۔

---

(۱) روضۃ الطالبین ۷/ ۳۰۸، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۵۶، الکافی لابن قدامہ ۴/ ۹۴، تحفۃ الفقہاء ۳/ ۱۴۸، بدائع الصنائع ۷/ ۳۲۴، الفتاوی الہندیہ ۶/ ۲۹، الزرقانی ۸/ ۴۳، رحمۃ الأمۃ فی اختلاف الأئمہ ص ۲۵۶ طبع الحلبی۔
(۲) بدائع الصنائع ۷/ ۳۲۴، ۳۲۵، نہایۃ المحتاج ۷/ ۳۲۵، مغنی المحتاج ۴/ ۷۷۔
(۳) تکملۃ البحر الرائق ۸/ ۳۷۶، ۳۸۲، بدائع الصنائع ۷/ ۳۲۵۔
(۴) العنایہ بہامش فتح القدیر ۸/ ۳۱۴ طبع الامیریہ، درر الحکام فی شرح غرر الأحکام ۲/ ۱۰۶۔

حضرت عمر بن عبدالعزیز اور حضرت مجاہد سے بھی اسی طرح منقول ہے [۱]۔

حصکفی نے خلاصہ سے نقل کیا ہے کہ کرخی کا قول اس وقت صحیح ہے جب زخم چہرہ یا سر میں آیا ہو، اس صورت میں اسی قول پر فتوی دیا جائے گا، لیکن اگر ان کے علاوہ کسی اور جگہ زخم آیا ہو یا مفتی کے لئے اس کا اندازہ کرنا مشکل ہو تو طحاوی کے قول پر (جو کہ جمہور کا قول ہے) علی الاطلاق فتوی دیا جائے گا، اس لئے کہ یہ زیادہ آسان ہے [۲]۔

صدر الشہید کہتے ہیں کہ مفتی اس پر غور کرے گا، اگر اس کے لئے دوسرے قول یعنی کرخی کے قول پر فتوی دینا ممکن ہو اس طور پر کہ جنایت سر اور چہرہ میں پیش ہو تو دوسرے قول پر فتوی دے گا، لیکن اگر اس کے لئے یہ آسان نہ ہو تو قول اول یعنی جمہور کے قول پر فتوی دے گا، اس لئے کہ اس میں سہولت زیادہ ہے، مرغینانی اسی پر فتوی دیتے تھے [۳]۔

فریقین کے درمیان محل اختلاف وہ صورت ہے جب کہ جنایت کسی ایسے عضو پر ہو جس میں کوئی تاوان مقرر ہو، لہٰذا اگر سینہ یا ران یا کسی ایسے مقام پر ہو جس میں تاوان کی کوئی مقدار مقرر نہیں تو اس میں قطعی طور پر جان کی دیت کے تناسب سے حکومت کا اعتبار ہوگا [۴]۔

بعض حنفیہ نے حکومت کے مقرر کرنے کے طریقہ میں ایک تیسرا قول ذکر کیا ہے، "المحیط" میں ہے کہ اصح یہ ہے کہ دیکھا جائے گا کہ

(۱) المحلی ۷ / ۵۳ طبع الإمام۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵ / ۳۷۳، نیز دیکھئے: الجوہرۃ النیرۃ ۲ / ۲۱۹ طبع ملتان پاکستان۔

(۳) تکملۃ البحر الرائق ۸ / ۳۸۲، غنیۃ ذوی الأحکام فی بغیۃ درر الحکام للشرنبلالی ۲ / ۱۰۶۔

(۴) مغنی المحتاج ۴ / ۷۷، نہایۃ المحتاج ۷ / ۳۲۵، ۳۲۶۔

مقررہ تاوان والے کم ترین زخم سے اس زخم کا تناسب کیا ہے؟ اگر اس کی مقدار اس زخم سے نصف یا تہائی ہو جس کے لئے تاوان مقرر ہے تو اس زخم کے تاوان کا نصف یا تہائی واجب ہوگا، اور اگر چوتھائی ہو تو چوتھائی واجب ہوگا۔

شرنبلالی کی رائے میں یہ کوئی تیسرا قول نہیں ہے، بلکہ زیادہ مناسب یہ ہے کہ اس کو کرخی کے قول کی تفسیر قرار دیا جائے [۱]۔

ایک رائے یہ ہے کہ تاوان کی تعیین مجنی علیہ کے شفایاب ہونے تک اس کے نفقہ اور طبی اخراجات کے لحاظ سے کی جائے گی، فقہاء سبعہ کی رائے بھی یہی ہے [۲]۔

قہستانی کہتے ہیں کہ یہ سب اس وقت ہے جب زخم کا اثر باقی ہو ورنہ شیخین کے نزدیک کچھ تاوان واجب نہیں، امام محمد کے نزدیک شفایابی تک کے اخراجات کے بقدر واجب ہے، امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ تکلیف میں حکومت عدل ہے [۳]۔

جمہور مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ جو زخم ٹھیک ہو جائے اور اس سے کوئی عیب پیدا نہ ہو، (ہڈیوں تک پہنچ جانے والے زخموں سے کم ہو اور شارع نے اس میں کوئی تاوان مقرر نہ کیا ہو) تو اس میں جانی پر دیت، تعزیر، یا طبیب کی اجرت وغیرہ کچھ واجب نہیں ہوگی [۴]۔

جس زخم میں کوئی تاوان مقرر نہیں اس میں ابن عرفہ نے اس رائے کو مستحسن قرار دیا ہے کہ جانی پر طبیب کی اجرت اور دوا کی قیمت واجب ہو، خواہ زخم ٹھیک ہونے کے بعد عیب رہے یا نہ رہے اور پہلی

(۱) غنیۃ ذوی الأحکام فی بغیۃ درر الحکام ۲ / ۱۰۶۔

(۲) الدر المختار ۵ / ۳۷۳، الجوہرۃ النیرہ ۲ / ۲۱۹ طبع پاکستان، الحطاب والمواق ۶ / ۲۵۹۔

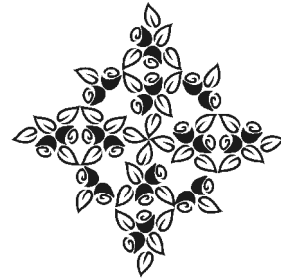
(۳) حاشیہ ابن عابدین ۵ / ۳۷۳۔

(۴) الفواکہ الدوانی ۲ / ۲۶۳، کفایۃ الطالب الربانی ۲ / ۲۷۹ شائع کردہ دار المعرفہ، طبیب کی اجرت میں دوا کی قیمت بھی شامل ہے، جیسا کہ حاشیہ العدوی علی شرح الرسالہ ۲ / ۲۷۹ میں ہے۔

صورت میں حکومت عدل بھی ہو[۱]، البتہ شارع نے جس کا تاوان مقرر کردیا ہے اس میں وہی مقررہ تاوان واجب ہوگا، خواہ زخم ٹھیک ہونے پر عیب باقی رہے یا نہ رہے[۲]۔ اس سے چہرہ اور سر کے زخم مستثنیٰ ہیں، اس لئے کہ اگر یہ زخم ٹھیک ہوجائیں مگر عیب باقی رہ جائے تو ان میں واجب ہونے والے تاوان میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ تین آراء ہیں:

اول: ان کی دیت واجب ہے اور پیدا ہونے والے عیب کا تاوان بھی، مالکیہ کا مشہور قول یہی ہے۔

دوم: صرف دیت واجب ہے اور اس کے علاوہ کچھ بھی نہیں، یہ قول مشہور کے بالمقابل اشہب کی رائے ہے۔

سوم: دیت سے زائد اس وقت واجب ہوگا جب کہ عیب زیادہ شدید ہو، معمولی عیب میں دیت پر اضافہ نہیں کیا جائے گا، یہ رائے نافع نے مالک سے نقل کی ہے[۳]۔

(۱) الشرح الصغیر ۴/ ۳۸۱۔

(۲) حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۲/ ۲۷۹، الفواکہ الدوانی ۲/ ۲۶۳۔

(۳) حاشیۃ العدوی علی الخرشی ۸/ ۳۵، منح الجلیل ۴/ ۴۰۴، دیکھئے: الحطاب ۶/ ۲۵۹، الشرح الصغیر ۴/ ۳۸۳۔

حلال

تعریف:

۱- لغت میں حلال حرام کی نقیض ہے، "الحل"، "والحلال" "والحلیل" بھی اسی معنی میں ہیں، یہ "حل یحل حلا" سے ماخوذ ہے، باب افعال اور تفعیل سے یہ متعدی ہوتا ہے، کہا جاتا ہے: "أحله الله و حلله" (اللہ نے اس کو حلال قرار دیا ہے)، اسی طرح کہا جاتا ہے: "هذا لک حل وحلال" (یہ تمہارے لئے حلال ہے) اور اس کی ضد کو کہا جاتا ہے: "حرم و حرام"، یعنی یہ حرام ہے[۱]۔

اصطلاح میں حلال اس جائز چیز کو کہا جاتا ہے جس کی شرعاً اجازت حاصل ہو، اس میں مندوب، مباح اور جمہور کے نزدیک مطلق مکروہ اور حنفیہ کے نزدیک مکروہ تنزیہی بھی داخل ہے، اس لحاظ سے کہ ان کا کرنا جائز ہے شرعاً ممنوع نہیں ہے، البتہ مندوب میں کرنا راجح ہے، مباح میں کرنا اور نہ کرنا دونوں برابر ہیں، اور مکروہ میں نہ کرنا راجح ہے۔

حلال میں واجب بھی داخل ہے، وہ اس طرح کہ واجب دو چیزوں کا مجموعہ ہے، ایک فعل کا جائز ہونا یعنی حرج نہ ہونا، دوسرے ترک کا ممنوع ہونا، اس طرح وجوب پر دلالت کرنے والا لفظ ضمناً جواز پر بھی دلالت کرے گا، لہٰذا حلال، حرام کے بالمقابل اس حیثیت سے ہے کہ حلال کی اجازت ہے، اور وہ شرعاً ممنوع نہیں ہے، جب

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: "حل"۔

کہ حرام کی اجازت نہیں ہے اور وہ شرعاً ممنوع ہے۔

وجوب کا تعلق فی الجملہ حلال سے بھی ہے، اس لئے کہ مکلّف شرعاً اس کا پابند ہے کہ ہر حال میں اللہ کی حلال کردہ چیزوں کا التزام کرے اور حرام کردہ چیزوں سے پرہیز کرے۔

کبھی لغت میں فرض بول کر حلال مراد ہوتا ہے، اسی معنی میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "مَاكَانَ عَلَى النَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِيْمَا فَرَضَ اللّٰهُ لَهٗ"[۱] (نبی کے لئے اللہ نے جو کچھ مقرر کر دیا تھا اس پر اس باب میں کوئی الزام نہیں)، یعنی ان کے لئے حلال کیا۔

حنفیہ نے مکروہ تنزیہی اور مکروہ تحریمی کے درمیان فرق یہ کیا ہے کہ اول حلت سے قریب تر ہے اور دوسرا حرمت سے قریب تر ہے یا یہ کہ اس کی حرمت دلیل ظنی سے ثابت ہے[۲]۔

حلال سے متعلق اصولی مسائل:

حلال کی اصطلاح سے چند اصولی مسائل متعلق ہیں:

مسئلہ اول: کیا غیر منصوص اشیاء میں اصل حلت ہے یا حرمت؟

۲- یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے:

اکثر حنفیہ اور شافعیہ کا مختار مذہب یہ ہے کہ اصل حلت ہے، بعض حنفیہ کے نزدیک اصل توقف ہے اور امام ابوحنیفہ کی طرف ایک رائے یہ منسوب ہے کہ اصل حرمت ہے، بعض محدثین کا قول بھی یہی ہے۔

اختلاف کا سبب دراصل حلال کی تعریف میں ان کا اختلاف ہے، امام شافعی کے نزدیک حلال وہ ہے جس کی حرمت پر کوئی دلیل قائم نہ ہو، اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک حلال وہ ہے جس کی حلت پر کوئی دلیل قائم ہو۔

(۱) سورۂ احزاب / ۳۸۔

(۲) الإبہاج شرح المنہاج ۱/ ۱۲۶، إرشاد الفحول ص ۶، المستصفی ۱/ ۴۷، مسلم الثبوت ۱/ ۱۰۳، ۱۰۴، التلويح على التوضيح ۲/ ۱۲۵، ۱۲۶، غمز عیون البصائر ۱/ ۳۳۵۔

جمہور کے قول کی دلیل فرمان باری تعالیٰ ہے: "قُلْ لَّآ أَجِدُ فِيْ مَا أُوْحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلٰى طَاعِمٍ يَّطْعَمُهٗ"[۱] (آپ کہہ دیجئے مجھ پر جو وحی آئی ہے اس میں تو میں اور کچھ نہیں حرام پاتا کسی کھانے والے کے لئے جو اسے کھائے)، نیز فرمان باری تعالیٰ ہے: "خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيْعًا"[۲] (پیدا کیا تمہارے لئے جو کچھ بھی زمین میں ہے سب کا سب)۔

نیز حدیث ہے، ارشاد نبوی ہے: **"ما أحل الله في كتابه فهو حلال وما حرم فهو حرام وما سكت عنه فهو عافية فاقبلوا من الله عافيته فإن الله لم يكن نسيا"**[۳] (جو اللہ نے اپنی کتاب میں حلال کیا وہ حلال ہے اور جو حرام کیا وہ حرام ہے اور جس سے خاموشی برتی وہ عافیت ہے، لہٰذا اللہ کی طرف سے اس کی عافیت کو قبول کرو، اس لئے کہ اللہ بھولنے والا نہیں ہے)۔

نیز نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: **"إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها وحرم حرمات فلا تنتهكوها، وحد حدودا فلا تعتدوها، وسكت عن أشياء من غير نسيان فلا تبحثوا عنها"**[۴] (بلاشبہ اللہ نے کچھ فرائض مقرر کئے ہیں، ان کو ضائع نہ

(۱) سورۂ انعام / ۱۴۵۔

(۲) سورۂ بقرہ / ۲۹۔

(۳) حدیث: "ما أحل الله في كتابه فهو حلال، وما حرم......" کی روایت حاکم (۲/ ۳۷۵ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت ابودرداءؓ سے کی ہے، ہیثمی نے اس کو مجمع الزوائد (۱/ ۱۷۱ طبع القدسی) میں ذکر کیا ہے، اور اس کو طبرانی اور بزار کی طرف منسوب کیا ہے، اور کہا ہے کہ اس کی سند حسن ہے اور اس کے رجال قابل اعتماد ہیں۔

(۴) حدیث: "إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها، وحرم......" کی روایت دارقطنی (۴/ ۱۸۴ طبع دار المحاسن) نے ابوثعلبہ الخشنی سے کی ہے، ابن رجب حنبلی نے انقطاع سند، رفع وقف میں اختلاف اور وقف کی تصویب کی بنا پر اس کو معلول قرار دیا ہے، اسی طرح جامع العلوم والحکم (ص ۲۶۱ طبع الحلبی) میں بھی یہ روایت موجود ہے۔

کرواور کچھ چیزوں کوحرام کیا ہے،ان کی خلاف ورزی نہ کرو،اور کچھ حدود مقرر کئے ہیں، ان سے تجاوز نہ کرو اور کچھ چیزوں سے بغیر بھولے خاموشی برتی ہے،ان کے بارے میں کھود کرید نہ کرو)۔

بعض محدثین اور امام ابوحنیفہ کی طرف منسوب قول کی دلیل یہ ہے کہ دوسرے کی ملک میں اس کی اجازت کے بغیر تصرف جائز نہیں ہے،اس لئے جب تک حلت کی کوئی دلیل نہ آجائے اصل حرمت باقی رہے گی۔

توقف کے قول کی دلیل یہ ہے کہ احکام کے ثبوت کا طریقہ سماعی اور عقلی ہے،''سماعی'' ثبوت موجود نہیں ہے،اور نہ عقلی موجود ہے،اس لئے کسی ایک حکم کا قطعی فیصلہ نہیں کیا جاسکتا،لہٰذا توقف واجب ہوگا۔

اختلاف کا اثر بہت سے فقہی فروعات میں ظاہر ہوتا ہے،ان میں سے بعض درج ذیل ہیں:

وہ جانور جس کے نوع کی تعیین مشکل ہو،مثلاً زرافہ وہ پودا جس کا نام مجہول ہو،اسی طرح وہ نہر جس کے مباح یا مملوک ہونے کا حال معلوم نہ ہو۔وہ کبوتر جو کسی کے محل میں داخل ہوجائے اور معلوم نہ ہو کہ مباح ہے یا مملوک ، اسی طرح ضبہ (۱) کے بڑے حصہ میں شک ہو جائے کہ یہ سونے کا ہے یا چاندی کا (۲)۔

ان فروعات کی تفصیلات ''اطعمۃ'' اور'' آنیۃ'' کی اصطلاحات کے تحت دیکھی جائے۔

دوسرا مسئلہ: جب حلال وحرام جمع ہوجائیں تو حرام کو غلبہ حاصل ہوگا۔

۳- شافعیہ نے اس قاعدہ میں حلال کو مباح کے ساتھ خاص کیا ہے،

(۱) الضبة: وہ دھات جس سے ٹوٹے ہوئے برتن کو جوڑا جائے۔

(۲) الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۶۰، غمز عیون البصائر ۱ر ۲۲۳، ۲۲۵، مسلم الثبوت ۱ر ۴۹۰، ۴۵۰، احکام القرآن لابن العربی ۱ر ۱۳، نہایۃ السول للأسنوی ۴ر ۳۵۲ طبع عالم الکتب۔

جب کہ حنفیہ کے نزدیک حلال میں مباح اور واجب دونوں داخل ہیں، شافعیہ کے نزدیک اگر واجب، حرام کے ساتھ مل جائے تو واجب کے مقتضی کی رعایت کی جائے گی، ان کے نزدیک اس کی ایک مثال مسلمانوں کی لاشوں کا کافروں کی لاشوں کے ساتھ مل جانا ہے، کہ اس صورت میں ان کے نزدیک سب کو غسل دینا اور سب پر نماز جنازہ پڑھنا واجب ہے، اسی طرح کافروں کے علاقے سے ہجرت کرنا عورت پر واجب ہے، باوجودیکہ اس کا تنہا سفر کرنا حرام ہے، وغیرہ۔

حنفیہ نے ان فروع کی تخریج اس قاعدہ پر کی ہے:''**إذا تعارض المانع والمقتضي قدم المانع**''(مانع ومقتضی کے تعارض کے وقت مانع مقدم ہوگا)۔

حلال وحرام کے جمع ہونے کی صورت میں حرام کو غلبہ حاصل ہوتا ہے،اس قاعدہ کی دلیل یہ ہے کہ حرام کو غالب کرنے میں احکام میں کم سے کم تبدیلی ہوتی ہے، اس کی وضاحت یہ ہے کہ اگر مکلّف کسی شئ سے حرمت وحلت کا حکم آنے سے قبل استفادہ کرے گا تو اس سے استفادہ کی وجہ سے اس کا مواخذہ نہیں ہوگا، اس لئے کہ ارشاد باری تعالی ہے:''وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِيْنَ حَتّٰى نَبْعَثَ رَسُوْلًا''(۱) (اور ہم کبھی سزا نہیں دیتے جب تک کسی رسول کو ہم بھیج نہیں لیتے) ، نیز ارشاد ہے:''خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيْعًا''(۲) (پیدا کیا تمہارے لئے جو کچھ بھی زمین میں ہے سب کا سب)، پھر جب تحریم کا حکم آئے تو استفادہ پر مواخذہ نہ ہونے کا حکم بدل جائے گا، پھر جب اباحت کا حکم آئے گا تو وہ حرام کرنے والا حکم بھی منسوخ ہوجائے گا، اس طرح یہاں دو تبدیلیاں لازم آئیں گی، لیکن اگر ہم مباح کرنے

(۱) سورۂ إسراء ر ۱۵۔

(۲) سورۂ بقرہ ر ۲۹۔

والے حکم کو مقدم مان لیں تو یہ اباحت اصلیہ کی تاکید کرنے والا ہوگا، اس کو بدلنے والا نہیں، پھر جب حرمت کا حکم آئے گا تو اباحت کو منسوخ کرنے والا اور اس کو بدلنے والا ہوگا، اس طرح اس میں ایک ہی تبدیلی لازم آئے گی، لہٰذا اس میں تبدیلی کم ہے۔

یہ دلیل حنفیہ کے موافق ہے کہ حلال میں مباح اور واجب دونوں داخل ہیں۔

اس قاعدہ کے لئے شافعیہ کی دلیل یہ ہے کہ تحریم کو ترجیح دینا زیادہ پسندیدہ ہے، اس لئے کہ اس میں حرام سے بچنے کے لئے مباح کو ترک کرنا ہے اور یہ زیادہ بہتر اور اس میں زیادہ احتیاط ہے۔

اس قاعدہ کی چند مثالیں اور تطبیقات درج ذیل ہیں:

ایک حدیث میں ہے: "لک من الحائض ما فوق الإزار" (۱) (تیرے لئے حائضہ میں ازار کے اوپر کا حصہ جائز ہے)، دوسری حدیث میں ارشاد ہے: "اصنعوا کل شئ إلا النکاح" (۲) (وطی کے علاوہ ہر چیز کرو)۔ ان دونوں حدیثوں میں تعارض ہے، اس لئے کہ پہلی حدیث کا تقاضا یہ ہے کہ ناف اور گھٹنے کا درمیانی حصہ حرام ہو، جب کہ دوسری حدیث کا تقاضا یہ ہے کہ وطی کے علاوہ ہر چیز مباح ہو، اس صورت میں احتیاطاً تحریم کو ترجیح حاصل ہوگی۔

اسی طرح اگر کوئی محرم عورت چند متعین اجنبی عورتوں میں مشتبہ ہوجائے تو کوئی بھی حلال نہ ہوگی۔

اور اسی طرح اگر کسی درخت کا کچھ حصہ حل میں ہو اور کچھ حرم میں، تو اس کو کاٹنا جائز نہ ہوگا۔

(۱) حدیث: "لک من الحائض ما فوق الإزار" کی روایت أبوداؤد (۱/۱۴۵ طبع عزت عبید دعاس) نے حضرت عبداللہ بن سعد انصاریؓ سے کی ہے، اس کی سند حسن ہے۔

(۲) حدیث: "اصنعوا کل شيء إلا النکاح" کی روایت مسلم (۱/۲۴۶ طبع الحلبی) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے۔

اس کے علاوہ اور بھی مثالیں ہیں۔

اس قاعدہ سے چند صورتیں مستثنیٰ ہیں، ان میں سے بعض درج ذیل ہیں:

اگر کوئی شخص کسی پرندے کو تیر مارے، جس سے وہ پرندہ زخمی ہوجائے اور زمین پر گر پڑے اور پھر مر جائے تو وہ حلال ہوگا، اگرچہ اس بات کا امکان موجود ہے کہ اس کی موت زمین پر گرنے کی وجہ سے ہوئی ہو، اس لئے کہ اس سے کوئی چارہ نہیں ہے، لہٰذا یہ معاف ہے۔

ایک مثال سیوطی نے ذکر کی ہے کہ اگر کسی شخص کے مال کا اکثر حصہ حرام ہو، اگر متعینہ طور پر یہ معلوم نہ ہو کہ کون سا حصہ حرام ہے تو اس سے معاملہ کرنا حرام نہیں ہے، لیکن مکروہ ہے۔

اسی طرح اگر بکری حرام چارہ کھالے تو اس کا دودھ اور گوشت حرام نہ ہوگا، اگرچہ احتیاط یہی ہے کہ اس کو استعمال نہ کیا جائے، اس طرح کی متعدد مثالیں موجود ہیں (۱)۔

تیسرا مسئلہ: تحلیل کے اسباب وانواع:

۴- حلت کا فیصلہ دو سبب سے کیا جائے گا:

اول: ذاتی، مثلاً گیہوں، جو اور دیگر مباح اشیاء سے انتفاع۔

دوم: عرضی، مثلاً بیع صحیح، اجارہ، ہبہ اور اباحت پیدا کرنے والے دیگر اسباب، کبھی کسی چیز میں جو اپنی ذات میں حلال ہو، کوئی ایسا حرام کرنے والا سبب پیدا ہوجاتا ہے جس کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ وہ چیز حرام ہوجائے یا کبھی ایسی بات پیدا ہوجاتی ہے جس سے وہ خالصتاً حلال نہیں رہ جاتا، جیسے شبہ، اسی لئے حلال کے کئی درجات ہیں: سب سے اعلیٰ درجہ یہ ہے کہ تمام شبہات سے پاک ہو، مثلاً ایسی بڑی نہروں سے چلو سے پانی پینا جن میں کسی کی ملکیت کا اندیشہ نہ ہو، اور سب

(۱) غمز عیون البصائر ۱/۳۳۵، الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۱۰۵، التلویح علی التوضیح ۲/۱۰۷، المجموع المذہب فی قواعد المذہب ۱/۲۰۵۔

سے ادنی درجہ یہ ہے کہ اس کا آخری درجہ خالص حرام سے قریب ہو، مثلاً ایسے شخص کا مال جس کے پاس ناجائز ٹیکسوں کے سوا کوئی کمائی نہ ہو، اگرچہ اس بات کا احتمال موجود ہے کہ اس کے پاس کچھ چیزیں حلال طریق سے بھی حاصل ہوئی ہوں (۱)۔

مذکورہ مباحث کی تفصیل ''اصولی ضمیمہ'' میں نیز ''حرام'' اور ''مباح'' کی اصطلاحات میں دیکھی جائے، اور اس کا کچھ حصہ ''تحلیل'' اور ''اشتباہ'' کی اصطلاحات میں بھی گذر چکا ہے۔

(۱) المجموع المذہب فی قواعد المذہب ۱/۶۸۶۔

حلف

تعریف:

۱- لغت میں ''حلف'' کا معنی یمین ہے اور اس کی اصل: عزم اور نیت کے ساتھ معاملہ کرنا ہے (۱)۔

ابو ہلال عسکری نے کہا ہے کہ الحلف تیرے قول ''سیف حلیف'' (تیز کاٹنے والی تلوار) سے ماخوذ ہے، اس لئے جب تم یہ کہو کہ ''حلف باللہ'' تو گویا تم نے یہ کہا کہ '' **قطع المخاصمة باللہ**'' اللہ کی وجہ سے اس نے جھگڑا ختم کر دیا۔

ابن فارس نے کہا ہے کہ یمین کے معنی میں ''حلف'' ملازمت کے معنی میں ''حلف'' سے ماخوذ ہے، اس لئے کہ انسان کے لئے یمین پر قائم رہنا لازم رہتا ہے۔

حلف کا اصطلاحی معنی یہ ہے: کسی حکم کو مخصوص طور پر کسی عظیم ہستی کے ذکر سے مؤکد کرنا (۲)۔

تحلیف کی حکمت اور اس کا مشروع ہونا:

۲- تحلیف فریقین میں سے ایک کو قسم کھانے کا پابند کرنا ہے، یہ فصل خصومات اور دعاوی کے نزاعات طے کرنے کے لئے اختیار کیا جاتا ہے، اور اس کا ثبوت فعل نبوی ﷺ سے ہے کہ حضور ﷺ نے

(۱) لسان العرب مذکورہ مادہ طبع بیروت۔

(۲) الفروق فی اللغۃ ص ۴۷، معجم مقاییس اللغۃ لابن فارس ۲/۹۸، مطالب أولی النہی ۶/۳۵۷، مجلۃ الاحکام العدلیہ دفعہ (۱۶۸۱)۔

مدعا علیہ سے ارشاد فرمایا: "احلف بالله الذي لا إله إلا هو، ماله عندك شئ"(۱) (اس اللہ کی قسم کھا جس کے سوا کوئی معبود نہیں کہ تمہارے پاس اس شخص کا کچھ بھی نہیں ہے)۔

نیز حضرت اشعث بن قیس سے ارشاد فرمایا: "بينتك وإلا فيمينه"(۲) (تمہارا بینہ ہوگا ورنہ اس کی قسم ہوگی)۔

قسم لینے کا طریقہ:

۳- منعقد حلف وہ ہے جس میں اللہ تعالی یا اس کی صفات کی قسم کھائی جائے، مثلاً "لا ومقلب القلوب "وبالذي رفع سبعًا وبسط سبعًا" (نہیں، مقلب القلوب کی قسم، اس ذات کی قسم جس نے ساتوں آسمان کو بلند کیا اور ساتوں زمین کو پھیلایا)، یہ جملہ اس آیت کریمہ کا مصداق ہے: "الَّذِيْ جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَّالسَّمَآءَ بِنَآءً وَّأَنْزَلَ مِنَ السَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ فَلاَ تَجْعَلُوْا لِلّٰهِ أَنْدَادًا وَّأَنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ"(۳) ((وہ) وہی پروردگار ہے جس نے تمہارے لئے زمین کو ایک فرش اور آسمان کو ایک چھت بنا دیا ہے، اور آسمان سے پانی اتارا پھر تمہارے لئے غذا کو پھل پیدا کئے، سو تم اللہ کے ہمسر نہ ٹھہراؤ اور تم جانتے (بوجھتے) بھی ہو)۔

نبی کریم ﷺ نے غیر اللہ کی قسم کھانے سے منع فرمایا ہے (۴)،

(۱) حدیث: "احلف بالله الذي لا إله إلا هو، ماله......" کی روایت أبوداؤد (۴/۴۱ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "بينتك وإلا فيمينه" کی روایت بیہقی (۱۰/۱۷۸ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت أشعث بن قیسؓ سے کی ہے، اور اس کی اصل بخاری (الفتح ۵/۷۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۱۲۳ طبع الحلبی) میں ہے۔

(۳) سورۂ بقرہ/۲۲۔

(۴) شرح فتح القدیر ۷/۱۸۲، حاشیۃ الدسوقی ۲/۱۲۹، مغنی المحتاج للشربینی ۴/۳۲۷، المغنی لابن قدامہ ۸/۱۸۷۔

آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "ألا إن الله ينهاكم أن تحلفوا بآبائكم، من كان حالفا، فليحلف بالله أو ليصمت" (سنو! اللہ تم کو اپنے آباء کی قسم کھانے سے روکتا ہے، جس کو قسم کھانا ہو وہ اللہ کی قسم کھائے، ورنہ خاموش رہے)، ایک دوسری روایت میں اضافہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے فرمایا: جب سے میں نے رسول اللہ ﷺ کو اس سے منع فرماتے ہوئے سنا میں نے کبھی نہ دانستہ قسم کھائی، اور نہ کسی اور کی طرف سے نقل کرتے ہوئے (۱)۔

دیکھئے: "أیمان" (فقرہ/۱۷)، "إثبات" (فقرہ/۲۳)، "إیلاء" (فقرہ/۱)۔

وہ حقوق جن میں تحلیف جاری ہوتی ہے:

۴- حقوق کی دو قسمیں ہیں:

اول: اللہ کا حق۔

دوم: بندوں کے حقوق۔

اللہ کے حق کی بھی دو قسمیں ہیں:

اول: حدود، ان میں تحلیف جاری نہیں ہوتی ہے، اس لئے کہ قسم لینے کا مقصد نکول ہے، اور نکول دو حال سے خالی نہیں، یا تو وہ بذل ہوگا، یا اقرار جس میں شبہ رہتا ہے، اور حدود میں نہ بذل ممکن ہے اور نہ ایسی دلیل سے قائم کئے جا سکتے ہیں جس میں ذرا بھی شبہ ہو۔

اور اس لئے بھی کہ اگر کوئی شخص اپنے اقرار سے رجوع کر لے تو اس کا رجوع قبول کر کے بغیر قسم لئے اس کو چھوڑ دیا جائے گا، پھر تو یہ بات بدرجہ اولی بہتر ہوگی کہ اقرار کے ساتھ قسم نہ لی جائے، نیز اس لئے بھی کہ اس کا چھپانا مستحب ہے، نیز اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ

(۱) حدیث: "ألا إن الله ينهاكم أن......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۱/۵۳۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/۱۲۶۶، ۱۲۶۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

نے ماعز کے قصے میں ہزال سے فرمایا: "لو سترته بثوبک لکان خیرا لک"[۱] (اگر تم اس کو اپنے کپڑے سے چھپا لیتے تو تمہارے لئے زیادہ بہتر ہوتا)۔

دوم: حقوق مالیہ، مثلاً زکاۃ وصول کرنے والا کسی صاحب مال پر زکاۃ کا دعوی کرے، اس لئے کہ یہ عبادت ہے تو اس پر قسم نہیں لی جائے گی، جس طرح کہ نماز کے لئے قسم نہیں لی جاتی ہے، اگر کوئی شخص کسی پر کفارۂ یمین یا کفارۂ ظہار یا صدقہ کی نذر وغیرہ کا دعوی کرے تو اس کی نفی میں بغیر قسم کے مدعا علیہ کی بات کا اعتبار ہوگا، اس لئے کہ مدعی کا اس میں کوئی حق نہیں ہے اور نہ اس کو اس پر ولایت حاصل ہے، البتہ اگر دعوی کے ضمن میں کسی آدمی کا حق بھی پایا جاتا ہو، مثلاً چوری کا دعوی، تو اس صورت میں مدعا علیہ سے آدمی کے حق کے بارے میں قسم لی جائے گی، اللہ کے حق کے بارے میں نہیں، اور اس پر ضمان بھی واجب ہوگا۔

بندوں کے حقوق کی بھی دو قسمیں ہیں:

اول: مال ہو یا اس کا مقصد مال ہو، اس میں یمین مشروع ہے، اس میں اہل علم کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے۔

اگر مدعی کے پاس بینہ نہ ہو تو مدعا علیہ قسم کھائے گا اور بری ہوجائے گا، یہ حضرمی اور کندی کے قصہ میں ثابت ہے، جن کے درمیان زمین کے بارے میں اختلاف ہوا تھا۔

دوم: جو نہ مال ہو اور نہ اس کا مقصد مال ہو، مثلاً حد قذف، قصاص، یا وہ امور جن سے لوگ اکثر واقف ہوجاتے ہیں، مثلاً نکاح، طلاق، رجعت، عتق، اسلام، ارتداد، جرح اور تعدیل۔

امام ابوحنیفہ اور مالکیہ کے نزدیک ان میں قسم نہیں لی جائے گی، اس لئے کہ نکول، امام ابوحنیفہ کے نزدیک بذل ہے، اور ان مسائل میں بذل درست نہیں ہے، صاحبین کے نزدیک نکول اقرار ہے، جس میں کچھ شبہ ہو، اسی بنیاد پر صاحبین کے نزدیک ان مسائل میں قسم لی جاتی ہے۔

مالکیہ کے نزدیک جو دعوی دو عادل گواہ کے بغیر ثابت نہیں ہوتا اس میں دو عادل مردوں کی گواہی کے بغیر کسی چیز کا استحقاق نہیں ہوگا، اس لئے یمین کو رد کرنے یا ثابت کرنے میں کوئی فائدہ نہیں ہے، کیونکہ اگر اس سے قسم لے تو بھی دعوی ثابت نہ ہوگا، اس لئے کہ اس کا ثبوت دو عادل کی شہادت پر موقوف ہے، البتہ قسامہ اور جان بوجھ کر زخمی کرنا اس سے مستثنی ہیں، ان میں بھی بعض صورتوں میں اختلاف ہے، یہی ان کے یہاں وہ احکام کہلاتے ہیں جو بدن میں ثابت ہوتے ہیں اور مال نہیں ہیں، اور لوگ اکثر اس پر مطلع ہوجاتے ہیں۔

شافعیہ کی رائے اور حنابلہ کا ایک قول (جس پر ان کے یہاں عمل ہے) یہ ہے کہ تحلیف جاری ہوگی، اس لئے کہ شافعیہ کے نزدیک جو دعاوی دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں سے ثابت ہوتے ہیں وہ ایک مرد اور ایک یمین سے بھی ثابت ہوسکتے ہیں[۱]۔

ان کی دلیل یہ حدیث ہے: "قضى بهما في الحقوق والأموال"[۲] (نبی کریم ﷺ نے ان دونوں کے ذریعہ حقوق اور اموال میں فیصلہ فرمایا)۔ پھر ائمہ اور خلفاء بھی آپ ﷺ کے بعد اسی طرز عمل پر قائم رہے۔

حنابلہ کے یہاں اس سلسلے میں دو اقوال ہیں: اول یہ ہے کہ مدعا علیہ

---

(۱) حدیث: "لو سترته بثوبک کان خیرا لک" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۵۴۱ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اس کی سند صحیح ہے۔

---

(۱) البدائع ۶/ ۲۲۷، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۲۷، الوجیز للغزالی ۲/ ۲۶۵، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۲۳۷، تبصرۃ الحکام ۱/ ۱۶۹، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۲۸، شرح الروض من أسنی المطالب ۴/ ۴۰۲، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۹۵، ۲۹۶، روضۃ القضاۃ وطریق النجاۃ رص ۲۸۳، المہذب ۲/ ۳۰۲۔

(۲) حدیث: "قضى بالرجل واليمين......"، حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے: "أن رسول الله ﷺ قضى بيمين و شاهد" اس کی روایت مسلم (۳/ ۱۳۳۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

سے قسم نہیں لی جائے گی اور نہ اس کے سامنے قسم پیش کی جائے گی، امام احمدؒ نے کہا ہے کہ میں نے ان لوگوں میں سے جو گذر گئے کسی سے نہیں سنا کہ انہوں نے خاص کر اموال اور سامان کے علاوہ کسی اور جگہ یمین کی اجازت دی ہو، جیسا کہ گذر چکا ہے۔

دوم: یہ ہے کہ طلاق، قصاص اور قذف میں قسم لی جائے گی، خرقی نے کہا کہ اگر ایک شخص کہے کہ میں نے تجھ سے رجعت کی ہے، اس پر عورت کہے کہ میری عدت تیری رجعت سے قبل گذر چلی ہے، تو عورت سے قسم لے کر اس کے قول کا اعتبار ہوگا۔

ابن قدامہ نے کہا کہ اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ آدمی کے ہر حق میں قسم لی جائے گی، اس لئے کہ ارشاد نبوی ہے: "**لو يعطى الناس بدعواهم لادعى قوم دماء قوم وأموالهم ولكن اليمين على المدعى عليه**"[1] (اگر لوگوں کو ان کے دعاوی کے مطابق دیا جائے تو ایک قوم دوسری قوم کے خون اور مال کا دعوی کر دے گی، لیکن یمین مدعا علیہ پر ہے)۔

یہ ہر مدعا علیہ کے لئے عام ہے، اور یہ خون کے دعوی میں ظاہر ہے، اس لئے کہ اس کا ذکر دعوی میں ہے، اور اس کے ساتھ ساتھ حدیث عام بھی ہے۔ دوسرے اس لئے کہ یہ آدمی کے حق کے لئے ایک صحیح دعوی ہے، اس وجہ سے اس میں مدعا علیہ سے قسم لینا جائز ہے، جیسا کہ مال کے دعوی کا حکم ہے[2]۔

خصومت میں تحلیف کا اثر:

۵ - جمہور کی رائے یہ ہے کہ یمین سے فوری طور پر جھگڑا ختم ہو جاتا ہے، حق سے براءت نہیں ہوتی ہے، مالکیہ نے خصومت کے ختم کرنے میں یمین کا اعتبار کیا ہے اور کہا ہے کہ یمین، خصومت کے ختم کرنے میں اور اس کے بعد اقامت بینہ کے ممنوع ہونے میں کافی ہے (یعنی یمین کے بعد بینہ پیش کرنے کا موقعہ باقی نہیں رہ جاتا)، الا یہ کہ مدعی کے پاس بینہ پیش نہ کرنے کا کوئی عذر موجود ہو، مثلاً مدعا علیہ سے قسم لئے جانے کے وقت مدعی کا بھول جانا[1]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: "إثبات" کی اصطلاح (فقرہ/ ۲۸)۔

قسم لینے کا طریقہ:

٦ - مدعا علیہ سے اس کا اپنے فعل کے بارے میں قسم قطعیت کے ساتھ لی جائے گی، یہی حکم دوسروں کے فعل کا بھی ہے، اگر اثبات پر ہو، لیکن اگر نفی پر ہو تو علم کے نہ ہونے پر قسم لی جائے گی۔

حاصل امر یہ ہے کہ قسمیں ساری کی ساری قطع ویقین کے ساتھ لی جائیں گی، البتہ کسی دوسرے کے فعل کی نفی پر ہو تو علم کے نہ ہونے پر قسم لی جائے گی، یہ امام ابوحنیفہ، مالک اور شافعی کی رائے ہے۔

شعبی اور نخعی نے کہا ہے کہ ساری قسمیں علم پر لی جائیں گی، ابن ابی موسی نے امام احمد سے ایک روایت ذکر کی ہے، اور امام احمد نے شیبانی کی حدیث قاسم بن عبدالرحمن عن النبی ﷺ کی سند سے نقل کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**لا تضطروا الناس في أيمانهم أن يحلفوا على ما لايعلمون**"[2] (لوگوں کو اس پر مجبور نہ کرو کہ وہ جو چیز نہیں جانتے ہیں اس پر قسم کھائیں)۔ نیز اس لئے کہ آدمی کو اس چیز کا مکلّف نہیں بنایا جا سکتا جس کا علم اسے نہ ہو، ابن قدامہ نے قاسم بن عبدالرحمن کی اس حدیث کو اس یمین پر محمول کیا

(۱) حدیث: "لو يعطى الناس بدعواهم لادعى قوم دماء قوم" کی روایت بخاری (الفتح ۸/ ۲۱۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۳۳٦ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/ ۱۵۰، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۲۳۸۔

(۱) بدائع الصنائع ٦/ ۲۲۹، نہایۃ المحتاج ۸/ ۳۳۵، کشاف القناع ۴/ ۲۸۵۔

(۲) حدیث: "لا تضطروا الناس في أيمانهم" کی روایت عبدالرزاق نے (مصنف ۸/ ۹۴ طبع المجلس العلمی بالہند) میں قاسم بن عبدالرحمن سے مرسلاً کی ہے۔

ہے جو دوسرے کے فعل کی نفی پر لی جائے[1]۔

قطعیت کی مثال یہ ہے کہ کسی پر دعوی کیا جائے کہ اس نے فلاں کو مارا ہے اور اس کے ساتھ زیادتی کی ہے، تو قطعیت کے ساتھ قسم لی جائے گی، اس لئے کہ وہ خود اس کا فعل ہے۔

علم کی مثال یہ ہے کہ کوئی شخص ورثاء کے سامنے میت پر دین ہونے کا دعوی کرے اور اس کا سبب بھی بتائے تو ورثاء سے قسم علم کے نہ ہونے پر لی جائے گی کہ اللہ کی قسم میں نہیں جانتا کہ میرے والد نے ایسا کیا ہے، اس لئے کہ یہ دوسرے کا عمل ہے۔

صرف حنفیہ نے حلف کی دو قسمیں کی ہیں: ایک سبب پر حلف، دوسرے حاصل پر حلف۔

سبب سے مراد یہ ہے کہ جس حق کا دعوی کیا گیا ہے اس کا سبب واقع ہے یا نہیں؟

اور حاصل کا مطلب یہ ہے کہ جس عقد سے حق ثابت ہوتا ہے وہ باقی ہے یا نہیں؟ کیونکہ بعض مرتبہ عقد کے ختم ہونے کا احتمال بھی موجود ہوتا ہے، مثلاً عقد نکاح، طلاق سے ختم ہوجاتا ہے، اور عقد بیع، اقالہ سے ختم ہوجاتا ہے۔

سبب پر حلف کی مثال یہ ہے کہ عقد بیع کا دعوی کرنا جس سے عین کی تملیک ثابت ہو۔ اسی طرح ذمہ کے مشغول ہونے اور مطالبہ کے متوجہ ہونے کے لئے کفالت کا دعوی کرنا، تو اس صورت میں یمین نفس سبب پر جو اپنے مسبب کے حاصل ہونے کا ذریعہ ہو، لی جائے گی یہ سبب واقع ہوا یا نہیں؟

حاصل پر حلف: اس کی ضرورت ان چیزوں میں پڑتی ہے جو واقع ہونے کے بعد کسی سبب سے ختم ہوجاتی ہیں، مثلاً نکاح، طلاق اور غصب، ان صورتوں میں حاصل پر قسم لی جائے گی کہ اللہ کی قسم تم دونوں کے مابین رشتہ نکاح قائم نہیں ہے، اور یہ اس وقت تم سے بائن نہیں ہے اور اس پر اس کا لوٹانا واجب نہیں ہے، یعنی تا ہنوز وہ حاصل باقی ہے یا نہیں؟[1]۔

صاحب ''معین الحکام'' نے کہا ہے کہ استحلاف کی دو قسمیں ہیں:

اول: عقود شرعیہ پر قسم لی جائے۔

دوم: افعال حسیہ پر قسم لی جائے۔

پہلی قسم میں قاضی عقد کے حاصل پر قسم لے گا، کہ اللہ کی قسم تیرے ذمہ وہ حق نہیں ہے جس کا مدعی نے دعوی کیا ہے، سبب پر یعنی بیع، اجارہ اور کفالہ وغیرہ پر قسم نہ لے گا۔ امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ سبب پر قسم لے گا کہ اللہ کی قسم نہ میں نے خریدا، نہ اجرت پر اس کو لیا اور نہ کفالہ قبول کیا وغیرہ، الا یہ کہ قاضی کے ذہن میں آجائے اور وہ کہے کہ کتنے ہی خریدار، کرایہ دار ایسے عقد فسخ کر دیتے ہیں تو پھر قاضی حاصل پر قسم لے گا، اس لئے کہ یمین، دعوی اور دفع دعوی کے مطابق واجب ہوتی ہے، اور دعوی عقد کے بارے میں ہے، اس کے حاصل میں نہیں۔

دوسری قسم یعنی افعال حسیہ پر قسم لینا اور اس کی دو انواع ہیں:

نوع اول میں حاصل پر قسم لی جائے گی، سبب پر نہیں، مثلاً غصب اور سرقہ، اگر مال مغصوب اور مسروق موجود ہو تو قسم لی جائے گی کہ یہ کپڑا اس کا نہیں ہے اور تم پر اس کا یا اس کے کسی جز کا مدعی کو حوالہ کرنا واجب نہیں ہے، اور اگر سامان ضائع ہو چکا ہو تو صرف قیمت پر قسم لی جائے گی، اور دوسری کسی چیز پر نہیں۔

نوع دوم یہ ہے کہ کوئی شخص کسی کے خلاف دعوی کرے کہ اس نے اس کی دیوار پر لکڑی رکھ دی ہے، یا اس پر عمارت بنالی ہے، یا اس کی چھت پر یا اندرون خانہ، نالی جاری کردی ہے یا اس کے حق والے

---

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۲۲۸، مجلۃ الأحکام العدلیہ دفعہ (۱۷۴۸)، الدر ۴/ ۴۲۶، مغنی المحتاج ۴/ ۴۷۳، المغنی ۹/ ۲۳۱۔

(۱) شرح المجلہ للأتاسی ۵/ ۴۱۴، ۴۱۸۔

حصے میں اس نے اپنا دروازہ کھول لیا ہے، یا اس کی زمین میں مٹی یا کوئی مردار پھینک دیا ہے وغیرہ، ایسی چیز کا دعوی جس کا ہٹانا چیز والے پر واجب ہو، اور وہ اس پر مدعا علیہ سے قسم لینے کا ارادہ کرتا ہو تو اس سے سبب پر قسم لی جائے گی کہ اللہ کی قسم میں نے یہ عمل نہیں کیا ہے، اس لئے کہ یہاں قسم لینے میں مدعا علیہ کا کوئی نقصان نہیں ہے، اس لئے کہ مدعی کا یہ حق یعنی ان اشیاء کو اس کی زمین سے ہٹانے کا حق ثابت ہونے کے بعد کسی وجہ سے ساقط ہوجائے تو کوئی ضرر نہیں ہے، کیونکہ اگر مدعی ابتداء میں اسے اپنی دیوار پر لکڑی رکھنے یا مردار اپنی زمین میں ڈالنے کی اجازت دے دے تو یہ اس کی طرف سے إعارہ ہوگا، اس کے بعد جب وہ چاہے اس کے ہٹانے کا مطالبہ کرسکتا ہے، البتہ اگر وہ اس کے ہاتھ اس کی بیع کردے تو جائز نہیں ہے، اس لئے کہ یہ حق کی بیع ہے اور حق کی بیع جائز نہیں ہے۔ غرض یہ افعال حسیہ ان اسباب کے مانند ہیں جو کسی کے ختم کرنے سے ختم نہیں ہوتے ہیں، مثلاً کوئی مسلمان غلام اپنے آقا پر آزادی کا دعوی کرے تو اس صورت میں سبب پر قسم لینا مدعا علیہ کے لئے نقصان دہ نہیں ہے[۱]۔

قسم لینے کا حق:

۷- اگر مدعا علیہ، مدعی کے مطالبہ پر حاکم کے حکم کے بغیر قسم کھالے تو اس کی قسم کا اعتبار نہیں ہوگا اور اس پر لازم ہوگا کہ حاکم کی طرف سے حکم آنے کے بعد دوبارہ قسم کھائے۔

جمہور کی رائے یہ ہے کہ قاضی کے لئے مدعا علیہ سے قسم لینا اس وقت تک جائز نہیں ہوگا جب تک کہ مدعی کی طرف سے یمین کا مطالبہ نہ ہو، اس لئے کہ یہ اس کا حق ہے، اس لئے اس کی اجازت کے بغیر حق کی وصولی نہیں ہوگی۔

(۱) شرح المجلہ للأ تاسی ۵/۴۲۰۔

مدعی کے مطالبہ سے قبل قاضی کے قسم لینے کا اعتبار نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ قبل از وقت قسم ہے، مدعی اس سے دوبارہ قسم کا مطالبہ کرسکتا ہے[۱]۔

حنفیہ نے پانچ مقامات کا استثناء کیا ہے:

اول: اگر کوئی شخص ترکہ میں سے کسی حق کا دعوی کرے، اس پر اجماع ہے۔

دوم: اگر کوئی شخص مال کا مستحق نکلے۔

سوم: اگر کوئی خریدار عیب کی بنا پر مبیع کو لوٹانا چاہے۔

چہارم: حاکم شفعہ کا فیصلہ کرتے وقت شفیع سے قسم لے کہ اس کا شفعہ باطل نہیں ہوا ہے۔

پنجم: عورت اپنے غائب شوہر پر نفقہ مقرر کرنے کا مطالبہ کرے[۲]۔

دیکھئے: ''إثبات'' کی اصطلاح (فقرہ/ ۱۷، ۲۲)۔

تحلیف میں نیت کا اعتبار:

۸- جمہور (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کا مذہب یہ ہے کہ قسم، قسم کھانے والے کی نیت کے مطابق واقع ہوگی، اگر وہ مظلوم ہو، لیکن اگر وہ ظالم ہو تو قسم لینے والے کی نیت کا اعتبار ہوگا، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: **"يمينک على ما يصدقک به صاحبک"**[۳] (تمہاری قسم اسی کے مطابق ہوگی جس کی تمہارا ساتھی تصدیق کرنا چاہتا ہے)۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۲۲۴، المہذب للشیرازی ۲/ ۳۰۰۔
(۲) شرح مجلۃ الأحکام العدلیہ للأ تاسی ۵/ ۴۱۰۔
(۳) حدیث: "يمينک على ما يصدقک به صاحبک" کی روایت مسلم (۳/ ۱۲۷۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

اس لئے کہ مقصود ڈرانا اور قسم کھانے والے کو جھوٹی قسم کے خوف سے دعوی کے انکار سے باز رکھنا ہے(۱)۔

غزالی نے کہا ہے کہ یمیں میں قاضی کی نیت وعقیدہ کا لحاظ ہوگا، اس لئے قسم کھانے والے کا توریہ یا آہستہ سے انشاءاللہ کہنا جو قاضی نہ سن سکے، صحیح نہیں ہوگا(۲)۔

ابن قدامہ(۳) نے قسم کھانے والے کے مظلوم ہونے کی ایک مثال ذکر کی ہے، وہ صحابی رسول حضرت سوید بن حنظلہؓ کا واقعہ ہے، سویدؓ نے کہا: "**خرجنا نرید رسول اللہ ﷺ ومعنا وائل بن حجر فأخذه عدوله فتحرج القوم أن یحلفوا، فحلفت أنه أخي فخلي سبیله، فأتینا رسول اللہ ﷺ فذكرت ذلک له فقال: أنت أبرهم وأصدقهم المسلم أخو المسلم**"(۴) (ہم رسول اللہ ﷺ سے ملنے کے ارادے سے نکلے، ہمارے ساتھ وائل بن حجر بھی تھے، ان کو ان کے ایک دشمن نے پکڑ لیا، تو ساتھ کے لوگوں نے ان کے بارے میں قسم کھانے میں تنگی محسوس کی، لہٰذا میں نے قسم کھالی کہ یہ میرا بھائی ہے، تو ان کو چھوڑ دیا گیا، پھر جب ہم رسول اللہ ﷺ کے پاس حاضر ہوئے تو میں نے آپ ﷺ سے اس واقعہ کا ذکر کیا، اس پر حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: تم ان میں سب سے زیادہ نیک اور سچے ہو، مسلمان مسلمان کا بھائی ہے)۔

(۱) بدائع الصنائع ۳؍۲۰، الدسوقی ۲؍۱۳۸، ۱۳۹، مغنی المحتاج ۴؍۴۷۵، المغنی لابن قدامہ ۸؍۷۲۷۔

(۲) دیکھئے: القوانین الفقہیہ رص ۲۰۲، الدسوقی ۲؍۱۳۸، الوجیز ۲؍۲۶۵۔

(۳) المغنی ۸؍۷۲۸۔

(۴) حدیث سوید بن حنظلہ: "**خرجنا نرید رسول اللہ ﷺ**......" کی روایت ابن ماجہ (۱؍۶۸۵ طبع الحلبی) اور ابو داؤد (۳؍۵۷۳ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے۔

ابن قدامہ نے کہا ہے کہ تیسرا حال یہ ہے کہ نہ ظالم ہو اور نہ مظلوم، انہوں نے کہا کہ امام احمد کے کلام کا ظاہر یہ ہے کہ اس صورت میں اس کے لئے تاویل کی گنجائش ہے، حضرت انسؓ سے مروی ہے: ایک شخص نبی کریم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا اور عرض کیا، یا رسول اللہ ﷺ مجھے سواری عنایت فرمائیے، حضور ﷺ نے فرمایا: "**إني حاملک علی ولد الناقة فقال: یا رسول اللہ ما أصنع بولد الناقة فقال رسول اللہ ﷺ: وهل تلد الإبل إلا النوق**" (۱) (میں تجھے اونٹنی کے بچے پر سوار کروں گا، اس نے عرض کیا اے اللہ کے رسول! میں اونٹنی کا بچہ لے کر کیا کروں گا، رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا کیا ہر اونٹ اونٹنی کا بچہ نہیں ہوتا)۔

ابن القاسم کے علاوہ مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ یمین میں قسم لینے والے کی نیت کا اعتبار ہوگا، ابن القاسم نے کہا ہے کہ قسم کھانے والے کی نیت کا اعتبار ہوگا، اگر وہ استثناء کرے تو استثناء کرنا مفید ہوگا، اور اس پر کفارہ لازم نہیں ہوگا، البتہ ایسا کرنا اس کے لئے حرام ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: "أیمان" کی اصطلاح (فقرہ ر ۱۵۳) اور اس کے بعد کے فقرات (۲)۔

ابن قدامہ کے یہاں اس میں کافی توسع ہے، تفصیل اپنے مقام پر دیکھی جائے (۳)۔

(۱) حدیث: "**إني حاملک علی ولد الناقة**......" کی روایت ترمذی (۴؍۳۵۷ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور ترمذی نے اس حدیث کو حسن صحیح کہا ہے۔

(۲) الموسوعۃ الفقہیہ ۷؍۳۰۶۔

(۳) المغنی ۸؍۷۲۸، ۷۲۹، کشاف القناع ۶؍۳۳۸۔

حِلف

تعریف:

۱-لغت میں حِلف کا معنی عہد ہے، کہا جاتا ہے: "**قد حالف فلان فلانا** "فلاں نے فلاں کے ساتھ عہد کیا، تو وہ شخص اس کا حلیف ہے "**تحالفوا**"یعنی باہم معاہدہ کیا، حضرت انسؓ کی حدیث میں ہے: "**حالف رسول الله ﷺ بين قريش والأنصار في داري أي آخى بينهم**"(۱) (رسول اللہ ﷺ نے قریش اور انصار کے درمیان میرے گھر میں معاہدہ کرایا یعنی باہم مواخات قائم فرمائی)۔

ابن اثیر نے کہا ہے کہ "حلف" اصل میں باہم تعاون وتناصر اور اتحاد واتفاق کا معاہدہ ہے، ابن سیدہ نے کہا ہے کہ "حلف" کا نام حلف اس لئے رکھا گیا کہ قسم کے بغیر معاہدہ نہیں کیا جاتا ہے، یعنی اس کو یمین کے ذریعہ مؤکد کیا جاتا ہے(۲)۔

متعلقہ الفاظ:

الف-مواخات وموالات:

۲-قرطبی کہتے ہیں کہ مواخات کے معنی یہ ہیں کہ دو مرد باہمی تعاون، ہمدردی اور ایک دوسرے کا وارث ہونے کا معاہدہ کریں، یہاں تک کہ دونوں نسبی بھائی کی طرح ہوجائیں، اس کو کبھی حلف بھی کہتے ہیں(۱)۔ جب دو شخص اس طرح باہم معاہدہ کرلیں تو رشتہ موالات کی بنا پر دونوں ایک دوسرے کے مولی ہوجائیں گے۔ دیکھئے: "ولاء" کی اصطلاح۔

ب-مہادنہ:

۳-مہادنہ کے معنی ہیں جنگ کے بعد مصالحت کرنا۔

ج-اَمان:

۴-لغت میں اَمان کا معنی سلامتی ہے، اور اصطلاح میں اس کا معنی جنگ کے وقت حربی کے قتل، اس کو غلام بنانے اور اس کا مال لینے کی اباحت ختم کرنا ہے، یا اسلامی آئین کے تحت اس کو برقرار رکھ کر اس پر جزیہ مقرر کرنا ہے(۲)۔

عہد جاہلیت کے معاہدے:

۵-عہد جاہلیت میں فرد اور قبیلہ کے درمیان، فرد اور فرد کے درمیان اور قبیلہ اور قبیلہ کے درمیان معاہدے ہوتے تھے۔

قبائل کے درمیان اس دور میں جو معاہدے ہوئے ان میں ایک معاہدہ قریش کے مطیبین کا معاہدہ تھا، ابن اسحاق وغیرہ کہتے ہیں کہ اس میں شامل قبائل کے نام یہ تھے: عبدمناف، اسد، زہرہ اور حضرت ابوبکر صدیقؓ کا قبیلہ تیم، ان کا یہ نام اس لئے پڑا کہ جب بنوعبدمناف نے عبدالدار سے کعبہ کی دربانی، حجاج کو کھانا کھلانے، جھنڈا اور سقایہ کے مناصب لینے چاہے اور بنوعبدالدار نے انکار کردیا تو اس پر بنو

---

(۱) حدیث انس: "حالف رسول الله ﷺ بين قريش والأنصار" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۴۷۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۱۹۶۰ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) لسان العرب، شرح السراجیہ بحاشیۃ الفناری رص ۵۴، شائع کردہ فرج اللہ کردی۔

(۱) شرح الأبی علی صحیح مسلم ۶/ ۳۵۴۔

(۲) الحطاب ۳/ ۳۶۰، شرح السیر ۱/ ۲۸۳، مغنی المحتاج ۴/ ۲۳۶۔

عبدمناف نے خوشبوؤں سے بھرا ہوا ایک بڑا پیالہ نکالا، اور مسجد حرام میں کعبہ کے پاس مذکورہ معاہدہ کرنے والوں کے لئے رکھ دیا، پھر ان سب نے اس میں اپنے ہاتھ ڈبوئے اور معاہدہ کیا، پھر قسم کو مضبوط کرنے کے لئے اپنے ہاتھ کعبہ پر پھیرے، اسی وجہ سے ان کا نام مطیبین پڑ گیا، دوسری طرف بنوعبدالدار اور ان کے حلیفوں نے بھی ان کے خلاف ایک معاہدہ کیا جس میں درج ذیل قبائل شریک ہوئے: جمح، سہم، مخزوم، حضرت عمر بن الخطاب کا قبیلہ عدی بن کعب، ان کا نام احلاف رکھا گیا، اسی لئے حضرت ابوبکر کو مطیبی اور حضرت عمر کو احلافی کہا جاتا تھا(۱)۔

ابن اسحاق نے یہ بھی ذکر کیا ہے کہ قریش میں حلف الفضول کے نام سے بھی ایک معاہدہ عمل میں آیا تھا، جس میں بعثت سے پہلے خود رسول اللہ ﷺ شریک ہوئے تھے، اس وقت آپ کی عمر بیس سال کے قریب تھی، آپ ﷺ نے اس کے بارے میں بعد میں فرمایا: "لقد شهدت في دار عبد الله بن جدعان حلفا ما أحب أن لي به حمر النعم، ولو أدعى به في الإسلام لأجبت (۲) (میں عبد اللہ بن جدعان کے گھر میں ایک ایسے معاہدے میں شریک ہوا کہ مجھے اس کے بدلے سرخ اونٹ بھی پسند نہیں، اگر مجھے اسلام کے دور میں بھی اس کی طرف بلایا جائے تو میں اس کو قبول کروں گا)۔ بعض روایات میں یہ اضافہ ہے: "تحالفوا أن ترد الفضول على أهلها، وألايعز ظالم مظلومًا" (انہوں نے باہم اس پر معاہدہ کیا تھا کہ ضرورت سے زائد مال ان کے مستحقین کو دے دیئے جائیں گے اور کسی ظالم کو کسی مظلوم پر غالب نہیں ہونے دیا جائے گا)۔ "لأجبت" کا معنی یہ ہے کہ اگر مظلوم مجھ کو بلائے تو میں اس کی مدد کروں گا۔

قریش کے جو قبائل اس معاہدہ میں شریک ہوئے وہ یہ تھے: بنو ہاشم، بنوالمطلب، بنواسد بن عبدالعزی، بنوزہرہ اور بنوتیم بن مرہ، بنوتیم ہی کے عبد اللہ بن جدعان تھے جن کے گھر میں یہ معاہدہ کیا گیا، سب نے یہ معاہدہ کیا کہ وہ مکہ میں پائے جانے والے ہر مظلوم کی مدد کریں گے اور اس وقت تک چین سے نہ بیٹھیں گے جب تک کہ ظالم کا ظلم ختم نہ ہوجائے، خواہ وہ مظلوم مکہ کا باشندہ ہو یا باہر سے آیا ہو(۱)۔

عہد جاہلیت میں افراد کے درمیان بھی معاہدے ہوتے تھے، ایک شخص دوسرے شخص سے معاہدہ کرتا تھا کہ میرا خون تیرا خون، میری تباہی تیری تباہی ہے، میرا بدلہ تیرا بدلہ، میری جنگ تیری جنگ، اور میری صلح تیری صلح ہے، تم میرے وارث ہو اور میں تمہارا وارث، تم میری وجہ سے مطالبہ کروگے اور میں تمہاری وجہ سے، تم میری طرف سے دیت ادا کروگے اور میں تمہاری طرف سے، دوسرا شخص اگر اس کو قبول کر لیتا تو وہ معاہدہ دونوں کے درمیان نافذ ہوتا اور دونوں حلیف ہر چیز میں ایک دوسرے کی مدد کرتے، آدمی اپنے حلیف کا ساتھ دیتا اگر چہ وہ ظالم ہی ہوتا، ہر چیز میں اس کی پشت پناہی کرتا، اور ہر ممکن

(۱) لسان العرب، حلف، الروض الأنف شرح سیرۃ ابن ہشام ۱/ ۱۵۳ بیروت، دارالمعرفہ عکسی طبع قاہرہ۔

(۲) حدیث: "لقد شهدت في دار عبد الله بن جدعان حلفا" کی روایت بیہقی نے اپنی سنن (۶/ ۳۶۷ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں حضرت طلحہ بن عبداللہ بن عوفؓ سے مرسلاً کی ہے، اور حدیث حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ: "شهدت حلف المطيبين مع عمومتي وأنا غلام، فما أحب أن لي حمر النعم وأني أنكثه" کی روایت احمد (۱/ ۱۹۰ طبع المیمنیہ) اور ہیثمی (المجمع ۸/ ۱۷۲ طبع القدس) نے کی ہے، ہیثمی نے کہا ہے: اس کے رجال صحیح کے رجال ہیں۔

(۱) الروض الأنف ۱/ ۱۵۵، صاحب لسان العرب نے مذکورہ دونوں معاہدوں کو ایک ہی معاہدہ قرار دیا ہے، یہ انہوں نے نہایہ لابن الاثیر سے لیا ہے، بعض روایات میں ہے کہ مذکورہ حدیث نبی کریم ﷺ نے حلف المطیبین کے بارے میں ارشاد فرمائی ہے۔

دفاع کرتا، یہاں تک کہ جائز حقوق کو بھی روک دیتا اور ظلم، فساد اور عناد میں ظالم کی مدد کرتا[۱]۔

افراد کے درمیان معاہدے کی دو قسمیں ہیں: کبھی التزام یکطرفہ ہوتا ہے کہ ایک ایسا شخص جس نے اپنا خاندان چھوڑ دیا ہو، یا اس کا کوئی خاندان ہی نہ ہو، کسی صاحب قوت وجاہ شخص سے معاہدہ کرتا کہ وہ اس کی مدد کرے گا اور اس کی غلطی پر اس کی طرف سے تاوان ادا کرے گا اس میں کمزور کی طرف سے نصرت یا دیت کا التزام نہیں ہوتا ہے، اس طرح کے معاہدے عہد جاہلیت میں ہوتے تھے، جو اسلام میں بھی جاری رہے، عجمی شخص عربی سے اس قسم کا معاہدہ کرتا تھا، اور کبھی التزام دونوں جانب سے ہوتا تھا، کہ دونوں ایک دوسرے کی مدد کریں گے، وراثت میں حق دار ہوں گے اور دیت کے ذمہ دار ہوں گے[۲]۔

حلف سے متعلق احکام:

اول: مسلمان اور مسلمان کے درمیان معاہدہ:

۲ - مسلمانوں کے درمیان ایسا معاہدہ کہ دونوں فریق خیر وشر اور حق و باطل ہر صورت میں ایک دوسرے کی مدد کریں گے، ان کے وارث ان کے اہل قرابت نہیں بلکہ وہ دونوں آپس میں ایک دوسرے کے وارث ہوں گے، ایسا معاہدہ باطل ہے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، اس لئے کہ باطل اور حرام امر میں مدد کرنا جائز نہیں، ارشاد باری تعالی ہے: "وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوٰى وَلاَ تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ"[۳] (ایک دوسرے کی مدد نیکی اور تقوی میں کرتے رہو اور گناہ اور زیادتی میں ایک دوسرے کی مدد نہ کرو)، نیز نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "انصر أخاک ظالما أو مظلوما" **قالوا یا رسول الله، هذا ننصره مظلوما، فکیف ننصره ظالما، قال: "تأخذ فوق یدیه"**[۱] (اپنے بھائی کی مدد کرو وہ ظالم ہو یا مظلوم، لوگوں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! ہم مظلوم کی مدد تو کرتے ہیں، لیکن ظالم کی مدد کیسے کریں؟ حضور ﷺ نے فرمایا: اس کے دونوں ہاتھ پکڑ لو، (یعنی ظلم سے روک دو))۔ جصاص کہتے ہیں کہ جاہلیت کا معاہدہ یہ تھا کہ ایک شخص دوسرے سے کہتا: میرا خون تیرا خون، میری توہین تیری توہین اور تم میرے وارث ہوا اور میں تیرا وارث ہوں، اس معاہدے میں کئی چیزیں ایسی تھیں جن کو اسلام نے منع کر دیا، مثلاً شرط لگائی جاتی تھی کہ اس کی طرف سے وہ دفاع کرے گا، اس کی حفاظت کے لئے اپنی جان دے گا اور اس کی عزت و آبرو کے لئے اپنی عزت و آبرو قربان کرے گا، اور حق و باطل ہر صورت میں اس کی مدد کرے گا۔ شریعت نے اس معاہدہ کو باطل کر دیا، اور انصاف کے حصول کے لئے ظالم کے خلاف مظلوم کی مدد کو واجب قرار دیا[۲]۔

اس طرح میراث کے تعلق سے متعدد آیات کریمہ نازل ہوئیں جن میں ہر وارث کا حصہ متعین کر دیا گیا ہے، آیات مواریث میں ارشاد باری تعالی ہے: "فَرِيْضَةً مِّنَ اللّٰهِ إِنَّ اللّٰهَ كَانَ عَلِيْمًا حَكِيْمًا"[۳] (یہ سب اللہ کی طرف سے مقرر ہے، بے شک اللہ ہی علم والا ہے حکمت والا ہے)۔ اگر کوئی شخص اپنی میراث اللہ کے مقرر کردہ وارثوں کے علاوہ اس شخص کو دے دے جس سے اس نے معاہدہ کیا ہے تو وہ حکم الہی کو توڑنے والا قرار پائے گا، اس کا عقد باطل

---

(۱) شرح الأبی علی صحیح مسلم ۶/۵۵-۳۔
(۲) ابن عابدین ۵/۸۷ طبع بولاق ۱۲۷۹ھ۔
(۳) سورۂ مائدہ/۲۔

(۱) حدیث: "انصر أخاک ظالما أو مظلوما" کی روایت بخاری (الفتح ۵/۹۸ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔
(۲) أحکام القرآن للجصاص ۲/۱۸۷ طبع، دار الکتاب العربی لبنان، نیز دیکھئے: المغنی ۶/۳۸۱ طبع سوم۔
(۳) سورۂ نساء/۱۱۔

ہوگا اور اللہ کا حکم نافذ ہوگا۔

۷- رہا خیر، نصرۃ علی الحق، دیت اور لاوارث کے لئے توارث پر معاہدہ کرنا تو نبی کریم ﷺ نے غزوۃ الفتح کے موقع پر ارشاد فرمایا: "لا حلف في الإسلام وأيما حلف كان في الجاهلية لم يزده الإسلام إلا شدة" وفي رواية: "ولكن تمسكوا بحلف الجاهلية" وفي رواية: "لا حلف في الإسلام وحلف الجاهلية مشدود" وفي رواية الطبری: "فوا بحلف فإنه لا يزيده الإسلام إلا شدة ولا تحدثوا حلفا في الإسلام" [۱] (اسلام میں کوئی معاہدہ نہیں، اور جاہلیت کے معاہدہ کو اسلام پختہ کرتا ہے، ایک روایت میں ہے: لیکن جاہلیت کے معاہدوں پر عمل کرو، ایک روایت میں ہے: اسلام میں کوئی معاہدہ نہیں، مگر جاہلیت کا معاہدہ پختہ ہے، طبری کی روایت میں ہے: معاہدے پورے کرو، اس لئے کہ اسلام اس کو صرف پختہ ہی کرتا ہے البتہ اسلام میں کوئی نیا معاہدہ نہ کرو)۔

اس سلسلے میں علماء کا اختلاف ہے۔

۸- الف۔ حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اس حدیث کے وارد ہونے کے باوجود ایک مسلمان کا دوسرے مسلمان سے دیت، میراث، (البتہ میراث کی ترتیب وہ ہوگی جس کی تفصیل آگے آرہی ہے) نصرت، خیرخواہی، ہمدردی اور دیگر انواع تعاون پر معاہدہ کرنا درست ہے۔

فقہاء کہتے ہیں کہ مذکورہ حدیث کا مقصد معاہدوں کی ان دفعات پر روک لگانا ہے جو عہد جاہلیت میں طے ہوتے تھے اور اسلام نے بعد میں ان سے منع کر دیا، مثلاً حق و باطل دونوں میں مدد کا معاہدہ کرنا، اور ذوی الارحام کے علاوہ دوسروں کا وارث ہونا وغیرہ [۱]۔

اس باب میں مذکورہ دلائل کے علاوہ اس حدیث سے بھی استدلال کیا گیا ہے: "مولى القوم منهم وابن أختهم منهم وحليفهم منهم" [۲] (قوم کا مولی اسی کا فرد ہے، بھانجہ بھی قوم کا ہی ایک فرد ہے، کسی قوم سے معاہدہ کرنے والا حلیف بھی اسی قوم میں شمار ہوتا ہے)۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ اور حضرت ابن مسعودؓ کا مذہب بھی یہی ہے۔

پھر حنفیہ کے نزدیک کبھی معاہدہ دونوں جانب سے ہوتا ہے، اور کبھی ایک جانب سے، اگر کوئی عاقل بچہ اپنے ولی کی اجازت سے معاہدہ کرے تو درست ہے، یا غلام اپنے آقا کی اجازت سے کسی دوسرے سے معاہدہ کرے تو یہ بھی درست ہے، اور عقد موالات میں غلام اپنے آقا کا وکیل ہوگا، جس شخص نے کسی سے موالات کی ہو پھر وہ اگر اس کی طرف سے یا اس کی اولاد کی طرف سے دیت ادا نہ کرے تو وہ اپنا ولاء دوسرے کی طرف منتقل کر سکتا ہے، اور اگر اس کی طرف سے بیت المال دیت ادا کر دے تو اس کا ولاء مسلمانوں کے لئے ہوگا، پھر عام مسلمانوں سے یہ ولاء کسی خاص شخص کی طرف منتقل نہ ہوگا، عقد موالات میں دیت کی ادائیگی اور وراثت کی شرط لگانا ضروری ہے [۳]۔

"شرح السراجیۃ" میں ہے کہ محض اس طرح عقد کرنا کافی ہے کہ میں نے تم سے موالات کی، اور دوسرا کہے کہ میں نے قبول کیا، اس

---

(۱) فتح الباری ۴/۴۷۳، الطبری ۸/۲۸۴، حدیث: "لا حلف في الإسلام، وأيما حلف......" کی روایت مسلم (۴/۱۹۶۱ طبع الحلبی) نے حضرت جبیر بن مطعمؓ سے کی ہے۔

(۱) أحکام القرآن للجصاص ۲/۱۸۷، المبسوط ۸/۸۱۔

(۲) حدیث: "مولى القوم منهم وابن أختهم منهم وحليفهم منهم" کی روایت احمد (۴/۳۴۰ طبع المیمنیہ) نے رفاعہ بن رافع سے کی ہے، اس کی سند صحیح ہے۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۵/۷۸، ۷۹، شرح السراجیہ بحاشیۃ الفناری ص ۵۴۔

طرح عقد منعقد ہوجائے گا، اور قبول کرنے والا وارث ہوگا۔ اس کی تفصیل کے لئے ''ولاء'' کی اصطلاح دیکھی جائے۔

طحاوی نے اپنی ''الشروط'' میں عقد موالات کا صیغہ ان تمام شرائط کے ساتھ ذکر کیا ہے جن کا اعتبار اس عقد میں حنفیہ کے نزدیک ہوتا ہے[۱]۔

۹- ب- ظاہر حدیث پر عمل کرتے ہوئے جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ جاہلیت کے معاہدے تعاون کے لئے اس حدیث کے بعد بھی جاری رہیں گے، البتہ صرف حق اور خیر پر تعاون کیا جائے گا، اور میراث اس کے مطابق جاری نہ ہوگی، اس لئے کہ موالات کی بنیاد پر توارث کا حکم منسوخ ہو چکا ہے، البتہ وہ معاہدے جو عہد اسلامی میں ہوں یا اس حدیث کے بعد ہوں وہ سب توڑ دیئے جائیں گے، اس لئے کہ یہ حدیث آغاز اسلام میں ہونے والے معاہدوں کی اجازت کے لئے ناسخ ہے، لوگوں کو حکم دیا گیا ہے کہ اس کے بعد کوئی نیا معاہدہ نہ کیا جائے، جیسا کہ ابن کثیر نے بیان کیا ہے[۲]۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ اسلام نے مسلمانوں کے درمیان جو وحدت قائم کی، یہ خود ایسا عظیم معاہدہ ہے جس میں تمام مسلمان داخل ہیں، جس کا تقاضا یہ ہے کہ مسلمان ظلم کے خلاف باہم ایک دوسرے کی مدد کریں، اس لئے کہ ارشاد باری تعالی ہے: إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ''[۳] (بے شک مسلمان (آپس میں) بھائی ہی بھائی ہیں)، نیز ارشاد ہے: ''وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ''[۴] (اور ایمان والے اور ایمان والیاں ایک دوسرے کے (دینی) رفیق ہیں)۔

نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: **''المؤمن للمؤمن کالبنیان یشد بعضه بعضا''**[۱] (ایک مؤمن دوسرے مؤمن کے لئے عمارت کی طرح ہے جس کا ایک حصہ دوسرے حصہ کو تقویت دیتا ہے)، نیز ارشاد ہے: **''لا یؤمن أحدکم حتی یحب لأخیه ما یحب لنفسه''**[۲] (تم میں کوئی شخص اس وقت تک کامل مومن نہیں ہوسکتا جب تک کہ اپنے بھائی کے لئے وہی چیز پسند نہ کرے جو اپنے لئے پسند کرتا ہے)، نیز ارشاد ہے: **''المسلم أخو المسلم لا یظلمه ولا یخذله ولا یحقره''** [۳] (مسلمان مسلمان کا بھائی ہے، نہ اس پر ظلم کرے گا، نہ اس کو رسوا کرے گا اور نہ اس کی تحقیر کرے گا)، نیز ارشاد ہے: **''المسلمون تتکافأ دماؤهم، یسعی بذمتهم أدناهم، ویجیر علیهم أقصاهم، وهم ید علی من سواهم''**[۴] (مسلمانوں کے خون درجہ میں برابر ہیں، ان کا ادنی فرد ان کا ذمہ لے سکتا ہے، اور ان کا معمولی آدمی بھی اسی کو پناہ دے سکتا ہے، اور وہ اپنے دشمنوں کے خلاف ایک دوسرے کے مددگار ہیں)۔

اس لئے جو شخص ایمان کے تقاضہ پر قائم ہوگا وہ ہر مومن کا بھائی

---

(۱) الشروط الصغیر للطحاوی ۲/ ۸۱۱، ۸۱۲ طبع وزارۃ الاوقاف العراقیہ۔

(۲) فتاوی ابن تیمیہ ۳۵/ ۹۶، فتح الباری ۴/ ۴۷۴، النہایہ فی غریب الحدیث، حلف، تفسیر ابن کثیر ۱/ ۴۹۷، المبسوط للسرخسی ۸/ ۸۱۔

(۳) سورۂ حجرات/ ۱۰۔

(۴) سورۂ توبہ/ ۷۱۔

---

(۱) حدیث: **''المؤمن للمؤمن کالبنیان یشد بعضه بعضا''** کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۴۵۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۱۹۹۹ طبع الحلبی) نے حضرت ابوموسیؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: **''لا یؤمن أحدکم حتی یحب لأخیه......''** کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۵۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۶۷ طبع الحلبی) نے حضرت انسؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: **''المسلم أخو المسلم، لا یظلمه ولا یخذله ولا یحقره''** کی روایت مسلم (۴/ ۱۹۸۶ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۴) حدیث: **''المسلمون تتکافأ دماؤهم، ویسعی بذمتهم أدناهم''** کی روایت ابو داؤد (۳/ ۱۸۳، ۱۸۵ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت عبداللہ بن عمروؓ سے کی ہے، اور اس کی سند حسن ہے۔

ہوگا، ہرمومن پر واجب ہے کہ اس کے حقوق ادا کرے، اگر چہ ان کے درمیان کوئی خاص معاہدہ نہ ہو، اس لئے کہ اللہ اور اس کے رسول نے ان کے درمیان رشتہ اخوت قائم کیا ہے، ارشاد باری تعالی ہے: "إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ" (بے شک مسلمان (آپس میں) بھائی ہی بھائی ہیں)، نیز نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "وددت أني قد رأيت إخواني"[۱] (میری خواہش ہے کہ میں اپنے بھائیوں کو دیکھوں)، جو شخص ایمان کے تقاضوں سے خارج نہ ہو، اس کے ساتھ ایمان کے تقاضہ پر عمل کرنا واجب ہے، اس کی اچھائیوں کی تعریف کی جائے گی، اور ان پر معاہدہ کیا جائے گا، اس کو برائیوں سے باز رکھنے کی کوشش کی جائے گی، اور ان پر سزا نافذ کی جائے گی...... مثلاً ملت اسلامیہ کے فاسقین، اس لئے کہ یہ لوگ ثواب وعقاب کے مستحق ہیں، اور دوستی ودشمنی کے بھی[۲]۔

فقہاء نے کہا ہے کہ تعاون میں جاہلیت کے معاہدوں پر عمل کے برقرار رہنے کی تائید مذکورہ حدیث سے ہوتی ہے، جس میں نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "لقد شهدت في دار عبد الله بن جدعان حلفا ما أحب أن لي به حمر النعم ولو أدعى به في الإسلام لأجبت" أي لنصرت المستنصربه، وفي رواية: "شهدت حلف المطيبين وأنا غلام مع عمومتي فما أحب أن لي حمر النعم وأني أنكثه"[۳] (میں عبد اللہ بن جدعان کے گھر اس معاہدے میں شریک ہوا جو مجھے سرخ اونٹوں سے زیادہ پسند ہے، اگر مجھے اسلام میں بھی اس کی طرف بلایا جائے تو میں ضرور قبول کروں گا، یعنی میں اس کے ذریعہ مدد چاہنے والے کی ضرور مدد کروں گا، ایک روایت میں ہے: میں "حلف المطیبین" میں اپنے چچاؤں کے ساتھ شریک ہوا جب میں کم عمر تھا، مجھے پسند نہیں کہ میں سرخ اونٹوں کے بدلے اس معاہدہ کو توڑ دوں)۔

اس رائے کے حاملین کے درمیان اس وقت کی تعیین میں اختلاف ہے جو جاہلی معاہدوں اور اسلامی معاہدوں کے درمیان حد فاصل کا کام دے، تاکہ جاہلی معاہدوں میں سے جو اسلامی احکام کے خلاف ہوں وہ باطل قرار پائیں اور ان کے علاوہ معاہدے بدستور قائم رہیں اور ان کا حکم اسلام میں بھی جاری رہے، اور عہد اسلامی کے نئے معاہدے کالعدم قرار پائیں۔ حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ اس آیت "وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ"[۱] (اور (ان میں کے) قرابت دار ایک دوسرے کی میراث کے زیادہ حق دار ہیں) کے نزول سے قبل کا معاہدہ جاہلی ہے اور اس کے بعد کا اسلامی، حضرت علیؓ سے منقول ہے کہ "لِإِيلَافِ قُرَيْشٍ"[۲] (قریش کے خوگر ہونے کی بنا پر) کے نزول سے قبل کا معاہدہ جاہلی ہے اور اس کے بعد کا اسلامی۔ حضرت عثمانؓ سے منقول ہے کہ ہجرت سے قبل کا معاہدہ جاہلی ہے اور اس کے بعد کا اسلامی، اور حضرت عمر بن الخطابؓ سے منقول ہے کہ حدیبیہ سے قبل کا معاہدہ باقی ہے، اور اس کے بعد کا کالعدم، ابن حجر کہتے ہیں کہ میرے خیال میں حضرت عمرؓ کا قول زیادہ قوی ہے[۳]۔ یعنی جب یہ ثابت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے مدینہ میں مسلمانوں کے درمیان مواخات قائم فرمائی تو اس سے دوسرے اور تیسرے قول کی نفی ہوجاتی ہے۔

(۱) حدیث: "وددت أنا قد رأينا إخواننا......" کی روایت مسلم (۱/ ۲۱۸ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) اس قول کی توجیہ فتاوی ابن تیمیہ (۳۵/ ۹۳) سے ماخوذ ہے۔

(۳) حدیث: "لقد شهدت في دار عبد الله بن جدعان......" کی تخریج فقرہ نمبر ۵ میں گذر چکی۔

(۱) سورۂ انفال/ ۷۵۔

(۲) سورۂ قریش/ ۱۔

(۳) فتح الباری: کتاب الکفالہ (باب ۲) ۴/ ۴۷۴۔

۱۰- دوسرے فقہاء کی رائے یہ ہے کہ مذکورہ بالا حدیث کے بعد بھی دو مسلمانوں کے درمیان نصرت علی الحق، خیر خواہی وہمدردی اور تعاون علی الخیر کی بنیادوں پر معاہدہ کرنے میں مضائقہ نہیں، البتہ یہ وراثت کی بنیاد نہیں بنے گا، نووی کہتے ہیں کہ اسلام میں مواخات، طاعت الٰہی، تعاون فی الدین، تعاون علی البر والتقوی اور اقامت حق کی بنیادوں پر معاہدہ کرنے کا حکم باقی ہے، یہ منسوخ نہیں ہوا ہے، اور حضور ﷺ کے اس ارشاد: "**وأيما حلف كان في الجاهلية لم يزده الإسلام إلا شدة**" (اور عہد جاہلیت کے معاہدے کو اسلام پختہ اور مضبوط ہی بناتا ہے) کے یہی معنی ہیں اور ارشاد نبوی: "**لا حلف في الإسلام**" کا مطلب وراثت اور ممنوعات شرعیہ پر ہونے والا معاہدہ ہے[۱]۔

اسلام میں معاہدہ کی بنیاد پر وراثت جاری ہونے کی صورتیں:

۱۱- مفسرین اور دیگر علماء میں اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ معاہدہ کی بنیاد پر وراثت جاری کرنے پر آغاز اسلام میں عمل ہوتا تھا، نبی کریم ﷺ نے مہاجرین اور انصار کے درمیان مواخات قائم فرمائی، چنانچہ ہر مہاجر کا ایک انصاری بھائی تھا[۲]۔ اور اس کی بنیاد پر ان کے درمیان وراثت جاری ہوئی، انصاری کی جب موت ہوتی تو اس کا مہاجر بھائی اس کا وارث ہوتا، اس سلسلے میں چند احادیث مروی ہیں، ان میں سے بعض یہ ہیں:

بخاری اور طبری میں حضرت ابن عباسؓ سے آیت کریمہ "**وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَالِيَ**"[۱] (اور ہم نے ہر کسی کے لئے وارث مقرر کر دیئے ہیں)، کے بارے میں منقول ہے کہ موالی سے مراد ورثاء ہیں، پھر اس سے آگے ارشاد ہوا: "**وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ**"[۲] (اور جن لوگوں سے تمہارے عہد بندھے ہوئے ہیں)۔

حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ مہاجرین جب نبی کریم ﷺ کے پاس آئے تو رشتہ داروں کے بجائے مہاجر انصاری کا وارث ہوتا تھا، اس اخوت کی بنا پر جو نبی کریم ﷺ نے ان کے درمیان قائم فرمائی تھی، پھر جب یہ آیت نازل ہوئی: "**وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَالِيَ**" تو یہ حکم منسوخ ہو گیا، پھر قرآن نے کہا: "**وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ**" یعنی اب صرف تعاون وتناصر اور ہمدردی وخیر خواہی کا معاہدہ باقی رہ گیا، میراث والی بات ختم ہوگئی[۳]۔

طبری نے حسن اور عکرمہ سے نقل کیا ہے کہ ایک شخص دوسرے شخص سے معاہدہ کرتا تھا، اور کسی نسبی رشتہ کے بغیر ایک شخص دوسرے کا وارث ہوتا تھا، پھر یہ حکم منسوخ کر دیا گیا[۴]۔ حضرت ابوبکر نے معاہدہ کے ذریعہ اپنا ایک مولی بنایا تھا، جن کے وہ وارث ہوئے[۵]۔

علماء کا اس امر میں کوئی اختلاف نہیں کہ وراثت کا یہ طریقہ منسوخ ہو چکا ہے، البتہ ناسخ کے بارے میں اختلاف ہے، بعض لوگ کہتے ہیں کہ ناسخ یہ آیت کریمہ ہے: "**وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى**

---

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ۱۶/ ۸۲ طبع المصریہ قاہرہ۔

(۲) حضور ﷺ نے حضرت ابوبکرؓ اور حضرت خارجہ بن زیدؓ کے درمیان، حضرت عمرؓ اور حضرت عتبان بن مالک اور حضرت عثمان اور حضرت اوس بن مالک کے درمیان مواخات قائم فرمائی (شرح الأبی علی مسلم ۶/ ۳۵۵)، حضرت سعد بن الربیع اور حضرت عبدالرحمن بن عوف کے درمیان اور حضرت زبیر اور حضرت کعب بن مالک کے درمیان مواخات قائم فرمائی (احکام القرآن لابن العربی ۳/ ۱۴۹۷)۔

(۱) سورۂ نساء/ ۳۳۔

(۲) سورۂ نساء/ ۳۳۔

(۳) الطبری ۸/ ۲۷۸، فتح الباری ۴/ ۲۷۴، ۸/ ۲۴۷ شائع کردہ المکتبہ السلفیہ۔

(۴) الطبری ۸/ ۲۷۴ شائع کردہ دارالمعارف بمصر، فتح الباری ۸/ ۲۴۹۔

(۵) الطبری ۸/ ۲۷۵، فتح الباری ۸/ ۲۴۹، أحکام القرآن للجصاص ۲/ ۱۸۵۔

بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللّٰهِ"[۱] (اور کتاب اللہ میں رشتہ دار ایک دوسرے سے زیادہ تعلق رکھتے ہیں)۔

ایک قول یہ ہے کہ ناسخ وہ آیت ہے جو سورۂ انفال کے آخر میں ہے[۲]۔

ایک قول یہ ہے کہ ناسخ یہ آیت ہے:"وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَالِيَ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُوْنَ" (اور جو مال والدین اور قرابت دار چھوڑ جائیں اس کے لئے ہم نے وارث ٹھہرائے دیئے ہیں)، یعنی یہ لوگ پورے مال کے وارث ہوں گے، اور آگے ارشاد ہے:"وَالَّذِيْنَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ فَآتُوْهُمْ نَصِيْبَهُمْ" (اور جن لوگوں سے تمہارے عہد بندھے ہوئے ہیں انہیں ان کا حصہ دے دو) یعنی ان کو نصرت وخیر خواہی سے حصہ دو، میراث سے نہیں، یہ طبری کا قول ہے۔

ایک قول یہ ہے کہ نسخ کا عمل دو مرحلوں میں ہوا، اول نسخ اس آیت سے ہوا: "وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَالِيَ" یعنی ورثاء وارث ہوں گے، مولی سے مراد یہاں قریبی رشتہ دار ہیں، مثلاً بھائی اور چچا کا لڑکا وغیرہ، مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُوْنَ وَالَّذِيْنَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ" (اور جو مال والدین اور قرابت دار چھوڑ جائیں، اور جن لوگوں سے تمہارے عہد بندھے ہوئے ہیں)۔

اس کی ایک قراءت یہ بھی ہے:"عَاقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ فَآتُوْهُمْ نَصِيْبَهُمْ إِنَّ اللّٰهَ كَانَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيْدًا" اس میں پورے مال متروکہ کو صرف حلیف کا لینا منسوخ ہو گیا اور دونوں فریق کے درمیان مشترک رکھا گیا یعنی مال اقارب کے لئے رکھا گیا اور ان کو حکم دیا گیا کہ حلیف کو ایک حصہ دیں، چنانچہ وہ لوگ اس کو چھٹا حصہ دیتے تھے۔ ارشاد باری تعالی ہے:"إِنَّ اللّٰهَ كَانَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيْدًا" (بے شک اللہ ہر چیز پر مطلع ہے)، یعنی اللہ تمہارے معاہدہ میں موجود ہے اور وہ معاہدہ پورا کرنے کو پسند کرتا ہے، یہ مفہوم قرطبی نے بیان کیا ہے۔

قتادہ نے کہا ہے کہ جاہلیت میں ایک شخص دوسرے سے معاہدہ کرتا تھا پھر جب اسلام آیا تو ان کو ان کا حصہ یعنی چھٹا حصہ دینے کا حکم دیا گیا، پھر قانون میراث کے ذریعہ یہ حکم منسوخ کر دیا گیا، ارشاد فرمایا گیا:"وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلٰى بِبَعْضٍ" (اور کتاب اللہ میں رشتہ دار ایک دوسرے سے زیادہ تعلق رکھتے ہیں)۔

ابن حجر فرماتے ہیں کہ کئی طرق سے علماء کی ایک جماعت سے اسی طرح منقول ہے، اور یہی قول معتمد ہے، فرماتے ہیں کہ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث کا محل بھی یہی ہے، پھر اس کو سورۂ احزاب کی آیت کے ذریعہ منسوخ کر دیا گیا، اور میراث کو عصبہ کے لئے خاص کر دیا گیا اور معاہد کے لئے نصرت و ہمدردی وغیرہ کو باقی رکھا گیا، فرماتے ہیں کہ بقیہ آثار کا انطباق بھی اسی طور پر ہوگا، لیکن حضرت ابن عباسؓ نے دوسرے ناسخ کا ذکر نہیں کیا[۱]۔

معاہدہ کی بنیاد پر وراثت:

۱۲- حلیف اپنے حلیف کا وارث ہوگا یا نہیں اس امر میں فقہاء کا اختلاف ہے، جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کا مذہب یہ ہے کہ حلیف کی میراث کا حکم بالکل منسوخ ہو چکا ہے، اس لئے حلف کی بنیاد پر وراثت جاری نہ ہوگی، اب میراث صرف قرابت، نکاح یا ولاء کی بنیادوں پر جاری ہوگی، اگر ان تین رشتوں میں سے کوئی رشتہ موجود نہ ہو تو اس کا ترکہ عام مسلمانوں کے لئے ہوگا، یعنی بیت المال

(۱) سورۂ احزاب/۶۔

(۲) احکام القرآن للجصاص ۲/۱۸۶، تفسیر القرطبی ۵/۱۶۶ شائع کردہ دار الکتب المصریہ۔

(۱) فتح الباری ۸/۲۴۸، ۲۴۹، تفسیر القرطبی ۵/۱۶۶، الطبری ۸/۲۶۹، ۲۷۵، ۲۷۶، ابن کثیر ۱/۴۸۹۔

میں جمع کردیا جائے گا۔

حنفیہ، حکم اور حماد کی رائے اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ حلیف کی وراثت باقی ہے، وہ کہتے ہیں کہ حلیف پورے مال کا وارث ہوگا، مگر تمام ورثاء کے بعد، اگر میت کا کوئی رشتہ دار یا رشتہ نکاح سے کوئی وارث یا مولی عتاقہ موجود نہ ہوتو اس کی میراث اس کے حلیف کو ملے گی، اگر حلیف بھی نہ ہوتو ترکہ بیت المال کو ملے گا، جصاص نے حضرت عمر بن الخطابؓ، حضرت ابن مسعودؓ، حضرت حسن بصری، ابراہیم اور زہری سے ایسا ہی نقل کیا ہے، اوران کے دلائل حسب ذیل ہیں:

الف-ارشاد باری تعالی ہے: "وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَولٰى بِبَعْضٍ" اس میں "اولی" اسم تفضیل کا صیغہ ہے، جو حلیف کے لئے اصل میراث کو ثابت کرتا ہے، البتہ رشتہ دار اس کے مقابلے میں اولی ہیں، جصاص فرماتے ہیں کہ آیت کریمہ نے ذوی الارحام کو معاہدے والے موالی سے اولی قرار دیا ہے، اس لئے قرابتوں کی موجودگی میں ان کی میراث منسوخ ہوگی، لیکن اقرباء موجود نہ ہوں تو سابقہ اصل کے مطابق ان کی میراث باقی رہے گی، اور رشتہ داروں کی عدم موجودگی میں آیت کے تقاضہ کے مطابق حلیف کو میراث دینا واجب ہوگا، اس لئے کہ حلفاء کے حصۂ میراث کو ذوی الارحام کی طرف منتقل کرنے کا حکم اس وقت ہے جبکہ وہ موجود ہوں، لہٰذا اگر وہ موجود نہ ہوں تو قرآن یا سنت میں ان کے حصۂ میراث کا ناسخ کوئی نہیں ہے[1]۔

ب-مسلم نے حضرت جابر بن عبداللہؓ کی روایت نقل کی ہے، وہ فرماتے ہیں: "**كتب النبي ﷺ على كل بطن عقوله، ثم كتب: أنه لا يحل لمسلم أن يتوالى مولى رجل مسلم بغير إذنه**"[1] (نبی کریم ﷺ نے ہر خاندان پر اس کی دیت واجب فرمائی، پھر لکھا کہ کسی مسلمان کے لئے جائز نہیں کہ کسی مسلمان کے مولی سے اس کی اجازت کے بغیر موالات کرے)۔

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک شخص ایک قوم کی موالات چھوڑ کر اس کی اجازت سے دوسری قوم کی موالات اختیار کرسکتا ہے، یہ مولی التعاقد کا حکم ہے، اس لئے کہ ولاء عتاقہ میں تبدیلی ممکن نہیں[2]، کیونکہ کہ حدیث میں ارشاد ہے: **الولاء لحمة كلحمة النسب**"[3] (ولاء نسب کے رشتہ کی طرح ایک رشتہ ہے)۔

ج-حضرت تمیم داریؓ کی روایت ہے، وہ فرماتے ہیں: "**سألت رسول الله ﷺ: ما السنة في الرجل من أهل الشرك يسلم على يدي رجل من المسلمين؟ فقال رسول الله ﷺ: هو أولى الناس بمحياه ومماته**"[4] (میں نے رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا کہ مشرکین میں سے اس شخص کے لئے کیا حکم ہے جو کسی مسلمان کے ہاتھ پر اسلام لائے؟ رسول اللہ ﷺ

---

(۱) احکام القرآن للجصاص ۲/۱۸۶، المغنی لابن قدامہ ۶/۳۸۱ طبع سوم، احکام القرآن لابن العربی ۳/۱۴۹۷، ۱/۴۱۴ طبع عیسی الحلبی، تفسیر ابن کثیر ۱/۴۱۴، ۴۹۰ طبع عیسی الحلبی، فتاوی ابن تیمیہ ۱۱/۹۹-۱۰۱ طبع ریاض۔

(۱) حدیث جابر بن عبداللہ: "كتب النبي ﷺ على كل بطن عقوله ۔ ثم كتب: أنه لا يحل لمسلم أن يتوالى مولى رجل مسلم بغير إذنه" کی روایت مسلم (۲/۱۱۴۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) أحکام القرآن للجصاص ۲/۱۸۶۔

(۳) حدیث: "الولاء لحمة كلحمة النسب......" کی روایت حاکم (۴/۳۴۱ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے کی ہے، ذہبی نے اس کو معلول کہا ہے، لیکن بیہقی (۱۰/۲۹۴ طبع دائرۃ العارف العثمانیہ) میں حضرت علی بن ابی طالبؓ کی روایت سے اس حدیث کا ایک شاہد موجود ہے، جو اس کے لئے باعث تقویت ہے۔

(۴) حدیث تمیم الداری: "سألت رسول الله ﷺ: ما السنة في الرجل من أهل الشرك يسلم على يدي رجل من المسلمين؟ فقال رسول الله ﷺ: هو أولى الناس بمحياه ومماته" کی روایت ترمذی (۴/۴۲۷ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور کہا کہ یہ روایت متصل نہیں ہے، اسی طرح ابن حجر نے فتح الباری (۱۲/۴۶ طبع السّلفیہ) میں اس حدیث کے معلول ہونے پر لمبی بحث کی ہے۔

نے ارشاد فرمایا کہ وہ شخص اپنی حیات اور ممات دونوں میں سارے لوگوں کے مقابلے میں اس سے زیادہ قریب ہے)، یعنی زندگی میں ادائیگی دیت کے معاملے میں اور موت کے بعد وراثت کے باب میں[1]، حلف کی بنیاد پر توارث کا طریقہ جاننے کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''إرث''۔

د-مروی ہے کہ حضرت معاویہؓ نے زید بن الحتات نامی ایک شخص سے معاہدہ کیا، اس شخص کی موت کے بعد اس کی میراث حضرت معاویہؓ کو ملی۔

ھ-ایک دلیل غیر وارث کے لئے وصیت پر قیاس کرنا ہے، فقہاء کہتے ہیں کہ اگر کوئی غیر وارث کے لئے اپنے پورے مال کی وصیت کرے اور مرجائے اور اس کا کوئی وارث نہ ہو تو وصیت جائز ہوگی، یہ حکم یہاں بھی ہوگا۔

توارث بالحلف کے احکام کی پوری تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''ارث'' (فقرہ ر ۵۲)۔

میراث کے علاوہ میں حلیف کے احکام:

۱۳-امام ابوحنیفہ کا مذہب یہ ہے کہ حلیف کو عورت کی شادی کرانے کا حق ہے، وہ بھی عورت کا ایک ولی ہے، لیکن ترتیب میں وہ تمام عصبات اور ذوی الارحام کے بعد ہے، البتہ قاضی اور سلطان پر مقدم ہے، امام محمد بن الحسن کہتے ہیں کہ ولایت نکاح کا حق نہ ذوی الارحام کو حاصل ہے اور نہ مولی الموالات یعنی حلیف کو، امام ابو یوسف سے مختلف اقوال منقول ہیں، ایک قول کے مطابق ان کا قول امام ابوحنیفہؒ کی طرح ہے، اور دوسرے قول کے مطابق امام محمد کی طرح ہے[1]۔

حنفیہ کے علاوہ دیگر فقہاء کے نزدیک حلیف کو شادی کرانے کی ولایت میں کوئی اختیار نہیں ہے۔

حنفیہ میت پر نماز جنازہ کے استحقاق کے بارے میں فرماتے ہیں کہ اولیاء کی ترتیب اس میں وہی ہے جو باب نکاح میں مذکور ہے، اس کا تقاضا یہ ہے کہ اس باب میں بھی حلیف کو ولایت حاصل ہو اور اس کی ترتیب وہی ہو جو نکاح میں مذکور ہے[2]۔

جمہور کہتے ہیں کہ معاہدہ کی بنا پر دیت واجب نہیں ہوگی۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ مرد اور اس کے خاندان کے افراد عقد ولاء کی بنیاد پر اپنے مولی کی طرف سے دیت ادا کریں گے، اور دیت کی ادائیگی کے بعد اس کے لئے ولاء لازم ہوجائے گا، اس کے بعد رضامندی کے بغیر یہ حق اس سے منتقل نہ ہوگا[3]۔مولی الموالات کی طرف سے دیت کا لزوم مجاہد سے بھی منقول ہے[4]۔دیکھئے ''عاقلۃ'' کی اصطلاح۔

دوم: مسلمانوں کے دو گروہوں کے درمیان معاہدہ:

۱۴-یہاں بھی معاہدے کے باب میں وہی اختلاف ہے جو دو افراد کے درمیان کے معاہدے میں مذکور ہوا، مگر یہ کہ یہاں وراثت اور دیت کا معاملہ جاری نہ ہوگا، جن حضرات نے دو جماعتوں کے درمیان معاہدہ کو جائز قرار دیا ہے، ان کے نزدیک معاہدہ کی بنیاد محض

---

(۱) احکام القرآن للجصاص ۲ر ۱۸۷، المغنی ۶ر ۳۸۱، المبسوط للسرخسی ۸ر ۸۱۰، شرح السراجیہ للجرجانی بحاشیۃ الفناری ر ص ۵۴۔

(۱) فتح القدیر علی الہدایہ ۳ر ۱۸۱، ۱۸۲، العنایہ بہامشہ طبع دار إحیاء التراث العربی۔

(۲) فتح القدیر علی الہدایہ ۲ر ۸۲، ۸۳، العنایہ بہامشہ طبع دار إحیاء التراث العربی۔

(۳) الدر المختار ۵ر ۷۹، ۴۱۲، بہامش حاشیہ ابن عابدین۔

(۴) الطبری ۸ر ۲۷۸، المغنی ۶ر ۳۸۱۔

تعاون علی الحق اور ظلم سے دفاع ہے۔

اس نوع کے معاہدات کی اجازت دینے والے حضرات کی دلیل حضرت انسؓ کی وہ حدیث ہے جو بخاری میں آئی ہے:"**حالف النبيﷺ بین قریش والأنصار في داري مرتین**"(نبی کریم ﷺ نے میرے گھر میں دوبار قریش اور انصار کے درمیان معاہدہ کرایا)۔

ان حضرات کا کہنا ہے کہ ارشاد نبوی:"**لا حلف في الإسلام**" کا منشاء وہ معاہدہ ہے جو اہل جاہلیت کے طریقہ پر ہو یعنی جس میں حق و باطل دونوں میں اعانت مشروط ہو۔

ابن الاثیر فرماتے ہیں کہ حلف کی اصل باہمی تعاون اور اتحاد و اتفاق پر معاہدہ کرنا ہے، جاہلیت میں جو فتنوں، جنگوں اور حملوں پر معاہدے ہوتے تھے، اسلام میں ان ہی کو ممنوع قرار دیا گیا، البتہ جاہلیت میں بھی جو معاہدے مظلوم کی نصرت و اعانت اور صلہ رحمی کے لئے ہوئے، مثلاً حلف المطیبین وغیرہ، تو ان ہی کے بارے میں نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**وأیما حلف کان في الجاهلیة لم یزده الإسلام إلا شدة**" (جاہلیت میں جو بھی معاہدہ تھا اسلام نے اس میں قوت ہی پیدا کی ہے)، مراد خیر اور نصرت حق پر معاہدہ کرنا ہے، اس طرح دونوں حدیثوں میں تطبیق ہوجاتی ہے، اور یہی وہ معاہدہ ہے جس کا اسلام متقاضی ہے [1]۔

نووی کے حوالے سے بھی اس طرح کی بات اس سے پہلے (فقرہ/۱۰) میں نقل کی جا چکی ہے۔

جن لوگوں کو اس کے جواز میں اختلاف ہے اور ان کی اکثریت ہے، ان کی دلیل حدیث "**لاحلف في الإسلام**" کا ظاہر ہے، اسی طرح ان کا ایک استدلال یہ بھی ہے کہ اسلام نے مسلمانوں کو متحد بنادیا ہے، اور ہر مسلمان پر اپنے مسلمان بھائی کی مدد اور سرکش کے خلاف حق کی طرف اس کی واپسی تک جدوجہد کو واجب قرار دیا ہے، جیسا کہ اس کی توجیہ ابن تیمیہ کے حوالے سے (فقرہ/۹) میں پہلے گذر چکی ہے۔

(۱) النہایہ لابن الأثیر: حلف، لسان العرب: حلف۔

حلق

تعریف:

۱ - لغت میں حلق کا معنی بال صاف کرنا ہے، کہا جاتا ہے: "حلق رأسه"اس نے اپنے سر کے بال صاف کئے۔

اس کا ایک معنی حلقوم بھی ہے، یعنی نرخرہ میں کھانا اور پانی جانے کا راستہ [۱]۔

فقہاء کے یہاں بھی یہ لفظ انہی دونوں معانی میں استعمال ہوتا ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف-استحداد:

۲ - استحداد کا معنی زیر ناف مونڈنا ہے، اس کو استحداد اس لئے کہتے ہیں کہ اس میں لوہا یعنی استرہ کا استعمال ہوتا ہے، اسی طرح استحداد حلق کی ایک قسم ہے [۲]۔

ب-نتف:

۳-لغت میں نتف کا معنی بال اور پر وغیرہ اکھاڑنا ہے [۳]۔

(۱) لسان العرب مادہ: "حلق"۔

(۲) الصحاح في اللغة والعلوم، لسان العرب المحیط مادہ: "حدد"، نیل الأوطار ۱/ ۱۳۳ طبع دار الجیل۔

(۳) المصباح المنیر، لسان العرب مادہ: "نتف"۔

فقہاء کے یہاں بھی یہ لفظ اسی معنی میں استعمال ہوتا ہے۔

حلق اور نتف میں قدر مشترک یہ ہے کہ دونوں میں بال صاف کرنے کا معنی موجود ہے، البتہ حلق استرہ وغیرہ سے ہوتا ہے، جبکہ نتف جڑ سے اکھاڑنا ہے۔

بال مونڈنے کے احکام:

سر مونڈنا:

۴ - سر مونڈنے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ مردوں کے لئے سر کے بال میں سنت یا تو مانگ نکالنا یا مونڈنا ہے، طحاوی نے ذکر کیا ہے کہ بال کا مونڈنا سنت ہے [۱]۔

مالکیہ کا مذہب جیسا کہ "الفواکہ الدوانی" میں ہے، یہ ہے کہ سر کا بال مونڈنا بدعت ہے، مگر حرام نہیں ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے سوائے حج سے حلال ہونے کے کسی موقع پر اپنا سر نہیں مونڈوایا، قرطبی نے کہا ہے کہ امام مالک نے احرام سے حلال ہونے والے شخص کے علاوہ دوسرے لوگوں کے لئے سر مونڈانے کو مکروہ کہا ہے، اجہوری نے کہا ہے کہ حلق کے جائز ہونے کا قول اتباع کے زیادہ لائق ہے، اس شخص کے لئے بھی جو عمامہ نہ باندھتا ہو، اس لئے اگر ہوائے نفس کے لئے نہ کرے تو یہ بدعت حسنہ ہے، ورنہ مکروہ یا حرام ہے [۲]۔

مالکیہ میں ابن العربی نے صراحت کی ہے کہ سر پر بال کا رہنا زینت ہے، اور اس کا مونڈنا بدعت ہے، سر کے بال کو جمہ بنانا جائز ہے، بال اتنا لمبا ہو کہ اس کے اگنے کی جگہیں چھپ جائیں۔ "وفرہ" بھی جائز ہے، یعنی بال کو "جمہ" سے بھی زیادہ کانوں کی لو تک پہنچانا،

(۱) ابن عابدین ۵/ ۲۶۱ طبع دار إحیاء التراث العربی۔

(۲) الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۰۱۔

اوراس سے بھی لمبے بال رکھنا جائز ہے[1]۔

شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ نظافت کے خیال سے پورا سر مونڈ وانے میں مضائقہ نہیں ہے[2]۔

سر مونڈنے کے بارے میں امام احمد سے مختلف روایات منقول ہیں: ایک روایت میں مکروہ ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے خوارج کے بارے میں ارشاد فرمایا: "سیماهم التحلیق"[3] (ان کی علامت سر مونڈنا ہے)، آپ ﷺ نے سر مونڈوانے کو خوارج کی علامت قرار دیا۔

ان سے دوسری روایت یہ ہے کہ مکروہ نہیں ہے، البتہ اس کا ترک افضل ہے، حنبل نے کہا ہے: میں اور میرے والد ابوعبداللہ کی زندگی میں اپنا سر مونڈاتے تھے اور وہ ہم کو یہ کرتے ہوئے دیکھتے تھے اور منع نہیں فرماتے تھے[4]۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ "قزع" یعنی سر کا کچھ حصہ مونڈوانا اور کچھ چھوڑ دینا مکروہ ہے۔

ایک قول میں "قزع" کا مطلب یہ بیان کیا گیا ہے کہ سر کو متفرق جگہوں سے مونڈوانا[5]۔ اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے: "أن رسول اللهﷺ رأى غلاما قد حلق بعض رأسه، وترك بعضه فنهى عن ذلك"[6] (رسول اللہ ﷺ نے ایک لڑکے کو دیکھا جس نے اپنے سر کا کچھ حصہ مونڈ رکھا تھا اور کچھ چھوڑ دیا تھا، تو آپ ﷺ نے اس سے منع فرمایا)، اور ایک روایت میں ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "احلقه كله أو دعه كله[1]" (کل منڈواؤ یا پورا چھوڑ دو)۔ ایک روایت میں ہے: "نهى عن القزع" (نبی کریم ﷺ نے قزع سے منع فرمایا)۔

یہ بحث مردوں کے لئے ہے، عورتوں کے لئے حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک بلا ضرورت سر مونڈوانا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ حضرت ابوموسیٰ کا قول ہے: "برىء رسول اللهﷺ من الصالقة،[2] والحالقة"[3] (رسول اللہ ﷺ نے چیخ پکار کرنے والی اور سر مونڈوانے والی عورت سے برأت ظاہر فرمائی ہے)، ایک روایت میں ہے: "أن النبيﷺ نهى أن تحلق المرأة رأسها"[4] (نبی کریم ﷺ نے عورت کو سر مونڈوانے سے منع فرمایا)، حضرت حسن نے کہا ہے کہ یہ مثلہ ہے۔

البتہ اگر کسی عذر یا تکلیف کی بنا پر عورت سر مونڈوائے تو حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک مضائقہ نہیں ہے، شافعیہ اور مالکیہ کی رائے یہ ہے

---

(۱) القوانین الفقہیہ رص ۴۳۵ طبع دار الکتاب العربی۔

(۲) أسنی المطالب ۱/۵۵۱ طبع المکتبۃ الإسلامیہ۔

(۳) حدیث: "سیماهم التحلیق" یعنی الخوارج کی روایت بخاری (الفتح ۱۳/۵۳۵، ۵۳۶ طبع السلفیہ) نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے کی ہے۔

(۴) المغنی ۱/۸۹، ۹۰ طبع ریاض، نیل الأوطار ۱/۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵ طبع دار الجیل۔

(۵) ابن عابدین ۵/۲۶۱، القوانین الفقہیہ رص ۴۳۵، الجمل ۵/۲۶۷ طبع دار إحیاء التراث العربی، أسنی المطالب ۱/۵۵۱، المغنی ۱/۸۹، ۹۰۔

(۶) حدیث ابن عمر: "أن رسول اللهﷺ رأى غلاما قد حلق بعض......" کی روایت مسلم (۳/۱۶۷۵ طبع الحلبی) نے کی ہے، مگر اس میں آپ کے

= الفاظ کا ذکر نہیں ہے، اس کا ذکر نسائی (۸/۱۳۰ طبع المکتبۃ التجاریہ مصر) نے کیا ہے۔

(۱) حدیث: "أن النبيﷺ نهى عن القزع......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/۳۶۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/۱۶۷۵ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے کی ہے۔

(۲) الصالقة: صلقت المرأة سے ماخوذ ہے، یعنی چیخنے چلانے اور واویلا کرنے والی عورت (المعجم الوسیط)۔

(۳) حدیث ابوموسیٰ: "برىء رسول اللهﷺ من الصالقة والحالقة" کی روایت بخاری (الفتح ۳/۱۶۵ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۴) حدیث: "أن النبيﷺ نهى أن تحلق المرأة رأسها" کی روایت ترمذی (۳/۲۴۸ طبع الحلبی) نے حضرت علی بن ابی طالبؓ سے کی ہے، اور ترمذی نے اس پر اضطراب کا حکم لگایا ہے۔

کہ مکروہ ہے[۱]۔ اثرم نے کہا ہے کہ میں نے ابوعبداللہ سے سنا، ان سے اس عورت کے بارے میں سوال کیا گیا جو اپنے بال اور اس کے علاج سے عاجز ہو، اس میں جوں پڑ جاتی ہوں، انہوں نے فرمایا کہ ضرورت کے وقت میرے خیال میں کچھ حرج نہیں ہے[۲]۔

گدی (گردن کا آخری حصہ) مونڈنے کے بارے میں حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ جو اپنا سر نہ مونڈائے اور جس کو پچھنا لگوانے وغیرہ کی حاجت نہ ہو اس کے لئے یہ مکروہ ہے۔

مروزی نے کہا ہے کہ میں نے ابوعبداللہ سے گدی مونڈنے کے بارے میں پوچھا تو انہوں نے جواب دیا کہ یہ مجوس کا عمل ہے، اور جو کسی قوم کے ساتھ مشابہت اختیار کرے وہ انہیں میں سے ہوگا، اور فرمایا کہ البتہ پچھنا لگوانے کے وقت گدی مونڈوانے میں کوئی حرج نہیں ہے[۳]۔

نومولود کا سر مونڈنا:

۵- جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ نومولود بچے کا سر ساتویں دن مونڈنا اور بال کے وزن کے برابر چاندی صدقہ کرنا مستحب ہے، پھر بچی کے سر مونڈنے میں اختلاف ہے، مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ اس باب میں لڑکا اور لڑکی میں کوئی فرق نہیں ہے، اس لئے کہ مروی ہے: **"أن فاطمة بنت رسول اللهﷺ وزنت شعر الحسن والحسين وزينب وأم كلثوم، وتصدقت بزنة ذلك فضة"**[۱] (حضرت فاطمہؓ بنت رسول ﷺ نے حضرت حسن، حسین، زینب اور ام کلثوم کے بالوں کو وزن کیا اور اس کے وزن کے برابر چاندی صدقہ کیا)۔

نیز اس لئے کہ اس حلق میں تصدق کے لحاظ سے اور بال کی تحسین کے لحاظ سے مصلحت ہے، اور کراہت کی علت یعنی تغییر خلقت یہاں موجود نہیں ہے۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ نومولود بچی کا سر نہیں مونڈا جائے گا، اس لئے کہ حضرت سمرۃ بن جندبؓ کی مرفوع حدیث ہے: **"كل غلام رهينة بعقيقته تذبح عنه يوم السابع، ويحلق رأسه"**[۲] (ہر لڑکا اپنے عقیقہ کے ساتھ مرہون ہوتا ہے، اس کی طرف سے ساتویں دن ذبح کیا جائے اور اس کا سر مونڈا جائے)، حضرت ابوہریرہؓ سے بھی اسی طرح مروی ہے۔

نیز جب حضرت حسن کی ولادت ہوئی تو رسول اللہ ﷺ نے حضرت فاطمہؓ سے ارشاد فرمایا: **"احلقي رأسه، وتصدقي بوزن شعره فضة على المساكين والأوفاض"**[۳] (اس کا سر مونڈ دو، اور بال کے وزن کے برابر مسکینوں اور ناداروں پر صدقہ کرو)۔

---

(۱) ابن عابدین ۲/۱۸۲، ۵/۲۶۱، الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۳۸۴ طبع دار الفکر بدمشق، القوانین الفقہیہ رص ۴۳۵، الفواکہ الدوانی ۲/۴۰۱، الجمل ۵/۲۶۶، المغنی ۱/۹۰۔

(۲) الفتاوی الخانیہ بہامش الہندیہ ۳/۴۰۹، المغنی ۱/۹۰، کشاف القناع ۱/۸۷۔

(۳) المغنی ۱/۸۰، ۹۰۔

(۱) حدیث: "أن فاطمة بنت رسول اللهﷺ وزنت شعر الحسن والحسين" کی روایت مالک (مؤطا ۲/۵۰۱ طبع الحلبی) نے اور ان سے ابوداؤد نے مراسیل (رص ۲۷۹ طبع مؤسسۃ الرسالہ) میں محمد بن علی بن الحسین کے واسطے سے مرسلاً کی ہے۔

(۲) حدیث: "كل غلام رهينة بعقيقته" کی روایت ابوداؤد (۳/۲۵۹ تحقیق عزت عبید دعاس) اور ترمذی (۳/۱۰۱ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور ترمذی نے اس کو حسن صحیح کہا ہے۔

(۳) حدیث: "احلقي رأسه، وتصدقي بوزن شعره فضة على ......" کی روایت احمد (۶/۳۹۰، ۳۹۲ طبع المیمنیہ) نے حضرت ابن رافع کی حدیث سے دو سندوں سے کی ہے، جن میں ایک سند دوسری سند کے لئے باعث تقویت ہے۔

کرو)،"اوفاض" سے مراد اہل صفہ ہیں[1]۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ نومولود بچے کا بال مونڈنا ساتویں دن مباح ہے، سنت یا واجب نہیں ہے[2]۔

مونچھ مونڈنا:

۶ - حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ مونچھ مونڈنا سنت ہے، البتہ اس کا کاٹنا زیادہ بہتر ہے، طحاوی نے کہا ہے کہ اس کا مونڈنا کاٹنے سے بہتر ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "أحفوا الشوارب، وأعفوا اللحی"[3] (مونچھیں صاف کرو اور داڑھیاں بڑھاؤ)، احفاء کا معنی جڑ سے ختم کرنا ہے، شافعیہ کا ایک قول یہی ہے۔

شافعیہ میں غزالی کی رائے یہ ہے کہ یہ بدعت ہے اور حنفیہ کی بھی ایک روایت یہی ہے[4]۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ مونچھ کو مونڈوایا نہیں جائے گا، بلکہ کاٹا جائے گا[5]۔

شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ مونچھ مونڈنا مکروہ ہے، اور ضرورت کے وقت اس کو اس طرح کاٹنا مستحب ہے کہ ہونٹ کا کنارہ پوری طرح ظاہر ہو جائے۔

حنابلہ کے نزدیک مونچھ جڑ سے صاف کرنا یا اس کے اطراف کا کاٹنا مسنون ہے، البتہ خوب صاف کرنا بہتر ہے، اس لئے کہ اس کا ذکر نص میں آیا ہے، اور حف کی تفسیر حنابلہ نے پورے طور پر ختم کرنے سے کی ہے یعنی کاٹنے میں مبالغہ سے کی ہے[1]۔ اس کی تفصیل "شارب" کی اصطلاح میں ہے۔

البتہ داڑھی مونڈنا ممنوع ہے، اس میں بھی اختلاف ہے، تفصیل کے لئے "لحیہ" کی اصطلاح دیکھی جائے۔

محرم کا بال مونڈنا:

۷ - محرم کا اپنا سر مونڈنا یا کسی دوسرے محرم کا سر مونڈنا حرام ہے، جب تک کہ مونڈنے والا اور مونڈوانے والا دونوں مناسک کی ادائیگی سے فارغ نہ ہو جائیں، اسی طرح اگر کوئی دوسرا شخص اس کا سر مونڈے، مونڈنے والا حلال ہو یا محرم، اس کو اس کا موقع دینا حرام ہے[2]۔

اس موضوع میں کچھ اختلاف اور تفصیل ہے جو "احرام" کی اصطلاح میں دیکھی جائے۔

احرام سے حلال ہونے کے لئے سر مونڈوانا:

۸ - حنفیہ اور مالکیہ کی رائے، شافعیہ کا قول اظہر، اور حنابلہ کا ظاہر مذہب یہ ہے کہ حلق یا قصر (بال کاٹنا) حج وعمرہ کا ایک مخصوص عمل ہے، عمرہ میں تحلل (حلال ہونا) یا حج میں تحلل اکبر حلق کے بغیر حاصل نہ ہوگا[3]۔

شافعیہ کا ایک قول (جو قول اظہر کے خلاف ہے) اور امام احمد کا ایک قول یہ ہے کہ حلق یا قصر مناسک حج میں داخل نہیں ہے، یہ دراصل

---

(۱) مواہب الجلیل ۳/۲۵۶، ۲۵۷ طبع دار الفکر، القوانین الفقہیہ رص ۱۹۲ طبع دار الکتاب العربی، الجمل ۵/۲۶۶، مطالب أولی النہی ۲/۴۸۹، ۴۹۰۔

(۲) الفتاوی البزازیہ علی ہامش الفتاوی الہندیہ ۶/۳۷۱ طبع المطبعۃ الامیریہ بولاق۔

(۳) حدیث: "أحفوا الشوارب وأعفوا اللحی" کی روایت مسلم (۱/۲۲۲ طبع الحلبی) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے۔

(۴) ابن عابدین ۵/۲۶۱، الاختیار ۴/۱۶۷ طبع دار المعرفہ، أسنی المطالب ۱/۵۵۰، ۵۵۱، الجمل ۵/۲۶۷۔

(۵) القوانین الفقہیہ رص ۴۳۵۔

(۱) الاختیار ۴/۱۶۷، القوانین الفقہیہ رص ۴۳۵، الجمل ۵/۲۶۷، الأنصاری علی ہامش أسنی المطالب ۱/۵۵۱، شرح منتہی الإرادات ۱/۴۱۔

(۲) الموسوعۃ الفقہیہ اصطلاح "إحرام"۔

(۳) المغنی ۳/۴۳۵، روضۃ الطالبین ۳/۱۰۱، بدائع الصنائع ۲/۱۴۰، الشرح الصغیر ۴/۵۹۔

محرم پر احرام کی بنا پر جو پابندی عائد تھی اس سے آزاد ہوتا ہے کہ حلال ہونے پر وہ حلق یا قصر کراسکتا ہے، جیسا کہ لباس، خوشبو اور دیگر ممنوعات احرام کا حال ہے، اس کو قاضی عیاض نے عطاء، ابوثور اور ابویوسف سے بھی نقل کیا ہے۔

اس رائے کے مطابق حلق نہ کرنے والے پر کچھ واجب نہیں ہوگا اور اس کے بغیر بھی احرام سے آدمی حلال ہوجائے گا[۱]۔

البتہ عورت کو حلق کا حکم نہیں دیا جائے گا، بلکہ وہ قصر کرے گی، اس لئے کہ نبی کریم علیہ السلام سے مروی ہے کہ آپ علیہ السلام نے ارشاد فرمایا: لیس علی النساء حلق وإنما علیهن التقصیر"[۲] (عورتوں پر حلق واجب نہیں ہے، بلکہ ان پر صرف قصر واجب ہے)، حضرت علی سے مروی ہے: "أن النبي علیہ السلام نهى المرأة أن تحلق رأسها"[۳] (نبی کریم علیہ السلام نے عورت کو اپنا سر مونڈنے سے منع فرمایا)، نیز اس لئے بھی کہ عورتوں کے حق میں حلال ہونے کے لئے حلق کرنا بدعت ہے، اس کے علاوہ اس میں مثلہ بھی پایا جاتا ہے، اسی لئے رسول اللہ علیہ السلام کی ازواج مطہرات میں سے کسی نے ایسا نہیں کیا[۴]۔

حلال ہونے کے لئے حلق کی واجب مقدار:

۹- پورے سر کے حلق کے قصر پر افضل ہونے میں فقہاء کے درمیان اختلاف نہیں ہے، اس لئے کہ ارشاد باری تعالی ہے: "مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ"[۱] (سر منڈاتے ہوئے اور بال کتراتے ہوئے)، اور "رأس" پورے سر کا نام ہے۔ اسی طرح مروی ہے کہ رسول اللہ علیہ السلام نے اپنے پورے سر کا حلق فرمایا[۲]۔

البتہ فقہاء کا اختلاف اس امر میں ہے کہ حلق کی کم از کم مقدار کیا ہے؟ مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ سر کے کچھ حصہ کا حلق کرنا کافی نہیں ہے، اس لئے کہ نبی کریم علیہ السلام نے اپنے پورے سر کا حلق فرمایا تھا، یہ حلق کے امر مطلق کی تفسیر تھی، اس لئے اس کو اختیار کرنا واجب ہے[۳]۔

حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ چوتھائی سر سے کم حلق کرنا کافی نہیں، البتہ چوتھائی سر کا حلق کرنا کافی ہے، مگر مکروہ ہے، جواز اس بنا پر ہے کہ سر سے متعلق عبادات میں چوتھائی سر پورے سر کے قائم مقام ہے، جیسے وضو کے باب میں چوتھائی سر کا مسح کرنا، اور کراہت اس بنا پر ہے کہ مسنون پورے سر کا حلق ہے، اور مسنون طریقہ کو چھوڑنا مکروہ ہے[۴]۔

شافعیہ نے کہا ہے کہ سر کے بالوں میں سے کم از کم تین بالوں کا حلق یا قصر کافی ہے۔

نووی نے کہا ہے کہ تین بال ہمارے یہاں بالاتفاق کافی ہے، اور اس سے کم کافی نہیں، امام الحرمین اور ان کے متبعین نے ایک

(۱) المغنی ۳/۴۳۵، المجموع ۸/۲۰۸، روضۃ الطالبین ۳/۱۰۱، ۱۰۲۔

(۲) حدیث: "لیس علی النساء حلق وإنما علیهن التقصیر" کی روایت ابوداؤد (۲/۵۰۲ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، ابن حجر نے التلخیص (۲/۲۶۱ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں اس کو حسن کہا ہے۔

(۳) حدیث علیؓ: "نهى رسول الله علیہ السلام أن تحلق المرأة رأسها" کی روایت ترمذی (۳/۲۴۸ طبع الحلبی) نے کی ہے، ترمذی کہتے ہیں کہ حضرت علی کی حدیث میں اضطراب ہے۔

(۴) بدائع الصنائع ۲/۱۴۱ روضۃ الطالبین ۳/۱۰۱، المجموع ۸/۲۱۰، المغنی لابن قدامہ ۳/۴۳۹، الشرح الصغیر ۲/۶۰۔

(۱) سورۂ فتح /۲۷۔

(۲) بدائع الصنائع ۲/۱۴۱، روضۃ الطالبین ۳/۱۰۱، المجموع ۸/۱۹۳، ۱۹۹، المغنی ۳/۴۳۵۔

حدیث: "أن رسول الله علیہ السلام حلق جمیع رأسه" کی روایت مسلم (۲/۹۴۷ طبع الحلبی) نے حضرت انسؓ سے کی ہے۔

(۳) الشرح الصغیر ۲/۶۰، حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۱/۴۷۹ شائع کردہ دارالمعرفہ، مطالب أولی النہی ۲/۴۲۵۔

(۴) بدائع الصنائع ۲/۱۴۱، مراقی الفلاح رص ۴۰۱۔

قول یہ نقل کیا ہے کہ ایک بال بھی کافی ہے، نووی نے کہا ہے کہ یہ غلط ہے [۱]۔

حلال ہونے کے لئے حلق اور قصر میں افضل کون ہے؟

۱۰ - ابن المنذر نے کہا ہے کہ اہل علم کا اس پر اجماع ہے کہ جس شخص پر حلق کو واجب کرنے والی کوئی چیز موجود نہ ہو اس کے لئے قصر بھی کافی ہے [۲]۔ اسی طرح علماء کا اس پر بھی اجماع ہے کہ مرد کے حق میں حلق، قصر سے افضل ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے دعا فرمائی: **اللهم ارحم المحلقين قالوا: والمقصرين يا رسول الله ـ قال: اللهم ارحم المحلقين ـ قالوا: والمقصرين يا رسول الله قال: اللهم ارحم المحلقين والمقصرين"** [۳] (اے اللہ حلق کرانے والوں پر رحم فرما، لوگوں نے عرض کیا اے اللہ کے رسول! اور قصر کرانے والوں پر، حضور ﷺ نے فرمایا: اے اللہ حلق کرانے والوں پر رحم فرما، لوگوں نے عرض کیا، اے اللہ کے رسول ﷺ اور قصر کرانے والوں پر بھی، حضور ﷺ نے فرمایا: اے اللہ حلق کرانے والوں اور قصر کرانے والوں پر رحم فرما)۔ اس طرح حضور ﷺ نے حلق کرانے والوں کے لئے تین بار اور قصر والوں کے لئے ایک بار دعائے رحمت فرمائی، اور اس لئے بھی کہ قرآن میں محلقین کا ذکر مقصرین سے پہلے ہے۔ اور اس لئے بھی کہ حلق میں صفائی پوری طرح حاصل ہوتی ہے، جب کہ قصر میں کچھ کمی رہ جاتی ہے، اس طرح قصر کو حلق سے وہی نسبت ہے جو وضوء کو غسل کے ساتھ ہے [۱]۔

البتہ عورتوں پر حلق بالاجماع واجب نہیں ہے، ان پر صرف قصر واجب ہے [۲]۔ جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے، اس کے علاوہ تحلل کے لئے حلق کے آداب، زمان ومکان اور زمان ومکان سے مؤخر کرنے کے احکام کی تفصیل کے لئے کتب فقہ میں "ابواب حج اور احرام، احصار، تحلل اور تحلیق" کی اصطلاحات دیکھی جائیں۔

بغل اور زیر ناف مونڈنا:

۱۱ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ مرد کے لئے زیر ناف مونڈنا مستحب ہے، اس لئے کہ یہ امور فطرت سے ہے، جیسا کہ حدیث میں آیا ہے: **"الفطرة خمس"** [۳] (امور فطرت پانچ ہیں)، اوران میں "استحداد" کا بھی ذکر کیا گیا ہے جس سے مراد زیر ناف بال کو مونڈنا ہے۔

البتہ عورتوں کے لئے جمہور کے نزدیک بال اکھاڑنا مستحب ہے [۴]۔ اس کی تفصیل "استحداد" کی اصطلاح میں ہے۔

---

(۱) المجموع ۸/ ۱۹۹، ۲۰۰، روضۃ الطالبین ۳/ ۱۰۱۔

(۲) المغنی ۳/ ۴۳۴۔

جس کے لئے تقصیر بہت مشکل ہو مثلاً بال بہت کم ہوں یا ایک دوسرے سے چپکے ہوئے ہوں یا گوندھے ہوئے ہوں، یا ان پر چوٹی بندھی ہوئی ہو، ان صورتوں میں حلق متعین ہے، مالکیہ اور احمد اسی کے قائل ہیں، اور ابن قدامہ نے اس رائے کو نخعی، شافعی اور اسحاق کی طرف بھی منسوب کیا ہے۔

(حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۱/ ۴۷۹، الشرح الصغیر مع حاشیۃ الصاوی ۲/ ۵۹، المغنی ۳/ ۴۳۵)۔

(۳) حدیث: "اللهم ارحم المحلقين......" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۵۶۱ طبع السلفیہ) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

---

(۱) المغنی ۳/ ۴۳۵، المجموع ۸/ ۱۹۹، ۲۰۹، روضۃ الطالبین ۳/ ۱۰۱، بدائع الصنائع ۲/ ۱۴۰، الجوہرۃ النیرۃ ۱/ ۱۹۵، حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۱/ ۴۷۹۔

(۲) المجموع ۸/ ۲۱۰، بدائع الصنائع ۲/ ۱۴۱، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۴۳۹، الشرح الصغیر ۲/ ۶۰۔

(۳) حدیث: "الفطرة خمس" کی روایت مسلم (۱/ ۲۲۲ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۴) ابن عابدین ۵/ ۲۶۱، الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۳۸۴، القوانین الفقہیہ رص ۴۳۵، الجمل ۵/ ۲۶۷، أسنی المطالب ۱/ ۵۵۰، ۵۵۱، المغنی ۱/ ۸۶، ۸۷۔

البتہ بغل کا بال مونڈنا اس شخص کے لئے جائز ہے جس کے لئے بال اکھاڑنا مشکل ہو، لیکن افضل اکھاڑنا ہے(۱)۔

جسم کے دیگر حصوں کا بال مونڈنا:

۱۲- جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ اگر عورت کو داڑھی یا مونچھ یا داڑھی بچہ اگ جائے تو مونڈ کر اس کو صاف کرنا جائز ہے(۲) مالکیہ کا مذہب ہے کہ اس کو صاف کرنا واجب ہے(۳)۔

ابن جریر نے کہا ہے کہ عورت کے لئے داڑھی یا داڑھی بچہ یا مونچھ مونڈنا جائز نہیں ہے، اور نہ اپنی خلقت میں کوئی کمی بیشی کر کے تبدیلی پیدا کرنا جائز ہے، خواہ اس کا مقصد شوہر کے لئے یا دوسرے کے لئے زینت اختیار کرنا ہو، اس لئے کہ ان تمام صورتوں میں وہ اللہ کی تخلیق کو بدلنے والی اور منہیات الٰہی سے تجاوز کرنے والی ہوگی(۴)۔

البتہ جسم کے دیگر حصوں کا بال مونڈنا مثلاً دونوں ہاتھ اور دونوں پاؤں کے بال تو مالکیہ نے عورتوں کے حق میں حلق کے واجب ہونے کی صراحت کی ہے، انہوں نے کہا کہ جس بال کے صاف کرنے سے عورت کا جمال بڑھتا ہو اس کو صاف کرنا واجب ہے چاہے وہ داڑھی ہی کا بال کیوں نہ ہو، اگر اسے داڑھی اگ آئے، اور جس بال کو باقی رکھنا باعث جمال ہو، اس کو باقی رکھنا واجب ہے، لہٰذا سر کا مونڈنا اس کے لئے حرام ہے(۵)۔

(۱) سابقہ مراجع، نیل الأوطار ۱/ ۱۳۴۔

(۲) المجموع ۱/ ۲۹۰، ۷/ ۳۷۸، ابن عابدین ۵/ ۲۳۹، الآداب الشرعیہ ۳/ ۳۵۵، المغنی ۱/ ۹۴، کشاف القناع ۱/ ۸۲، الروض المربع ۱/ ۱۶۵۔

(۳) حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۲/ ۴۰۹ شائع کردہ دار المعرفہ۔

(۴) صحیح مسلم بشرح الأبی ۵/ ۴۰۷ شائع کردہ دار الکتب العلمیہ۔

(۵) العدوی علی شرح الرسالہ ۲/ ۴۰۹، الثمر الدانی رص ۵۰۰۔

مردوں کے لئے جسم کے دیگر حصوں کا بال مونڈنا مالکیہ کے نزدیک مباح ہے، ایک قول یہ ہے کہ سنت ہے، جسم سے مراد سر کے علاوہ دیگر حصے ہیں(۱)۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ مرد اپنے حلق کا بال نہ مونڈے، امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، سینہ اور پشت کا بال مونڈنا خلاف ادب ہے(۲)۔

اس مسئلہ میں شافعیہ اور حنابلہ کی کوئی صراحت نہیں ہے۔

اس کے علاوہ فقہاء کے نزدیک دونوں ابرو کے بال مونڈنے کے بارے میں تفصیلات اور اختلاف ہے، دیکھا جائے ''تنمص''۔

کافر جب مسلمان ہو جائے تو اس کا بال مونڈنا:

۱۳- جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ کافر جب مسلمان ہو جائے تو اس کے سر کا بال مونڈنا مسنون ہے، اس لئے کہ عثیم بن کلیب عن ابیہ عن جدہ کی سند سے ایک روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ان سے ارشاد فرمایا: ''ألق عنک شعر الکفر''(۳) (کفر کے بال اپنے آپ سے الگ کر دو)۔

رملی نے کہا ہے کہ فقہاء شافعیہ کے مطلق رکھنے سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہاں حلق کے مستحب ہونے میں مرد و عورت کا کوئی فرق نہیں ہے، اس میں احتمال موجود ہے، یہ بھی احتمال ہے کہ مرد کے لئے مندوب ہو اور عورت اور خنثی کے لئے سنت قصر کرنا ہو، جیسا کہ حج

(۱) حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۲/ ۴۰۹۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۵۸۔

(۳) حدیث: ''ألق عنک شعر الکفر'' کی روایت ابو داؤد (۱/ ۲۵۳ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، جیسا کہ التلخیص لابن حجر (۴/ ۸۲ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے، اس کی سند میں جہالت ہے، لیکن یہ کئی طرق سے منقول ہے جو ایک دوسرے کے لئے باعث تقویت ہے، جیسا کہ حوالہ سابق میں ہے۔

میں حلال ہونے میں حکم ہے[۱]۔

مالکیہ نے نومسلم کا بال مونڈنے میں یہ قید لگائی ہے کہ یہ حکم اس وقت ہے جب کہ اس کے بال عربوں یعنی مسلمانوں کے طور وطریق کے خلاف ہوں، مثلاً قزع یا اس کے مشابہ ہوں، اس لئے کہ "سنن ابی داؤد" میں عثیم بن کلیب عن ابیہ عن جدہ سے مروی ہے: "أنه جاء إلى النبي ﷺ فقال: قد أسلمت ، فقال له النبي ﷺ: "ألق عنک شعر الكفر" يقول: احلق قال: وأخبرني آخر أن النبي ﷺ قال لآخر معه: "ألق عنک شعر الكفر واختتن" "[۲] (وہ نبی کریم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور عرض کیا کہ میں مسلمان ہو چکا ہوں تو نبی کریم ﷺ نے ان سے فرمایا اپنے کفر کے بال صاف کرلو، یعنی مونڈ والو، فرماتے ہیں کہ ایک دوسرے شخص نے مجھے خبر دی کہ نبی کریم ﷺ نے دوسرے شخص سے جو اس کے ساتھ تھا فرمایا اپنے کفر کے بال صاف کرو، اور ختنہ کرالو)۔

اس حدیث میں ارشاد پاک "شعر الكفر" سے مراد وہ بال ہے جو کفر کے طرز پر ہو۔

اس لئے کہ عرب فوج درفوج اسلام میں داخل ہو رہے تھے، مگر ان کے بارے میں یہ روایت نہیں ملتی ہے کہ وہ سر مونڈاتے تھے۔

امام مالک نے عام حالات میں حلق کو مستحب قرار دیا ہے[۳]۔

حنابلہ نے سر مونڈنے میں مرد ہونے کی شرط لگائی ہے، البتہ زیر ناف اور بغل کے مونڈنے کو مطلق رکھا ہے[۴]۔

(۱) عمدۃ القاری ۲/ ۲۷۴ طبع دار الطباعۃ العامرۃ، مواہب الجلیل ۱/ ۳۱۱، ۳۱۲، نہایۃ المحتاج ۲/ ۳۳۱، ۳۳۲، کشاف القناع ۱/ ۱۵۳، المغنی ۱/ ۲۰۸۔

(۲) حدیث: "ألق عنک شعر الكفر واختتن" کی روایت ابو داؤد (۱/ ۲۵۳ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے۔

(۳) مواہب الجلیل ۱/ ۳۱۱، ۳۱۲۔

(۴) کشاف القناع ۱/ ۱۵۳، المغنی ۱/ ۲۰۸۔

میت کا بال مونڈنا:

۱۴ – حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ میت کے سر کا بال مونڈنا حرام ہے، اس لئے کہ یہ یا تو زینت کے لئے ہوگا یا عبادت کے لئے، اور میت کے لئے دونوں ہی باتیں ممکن نہیں ہیں۔

اسی طرح اس کا زیر ناف مونڈنا بھی جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اس میں اس کی شرمگاہ کو چھونا لازم آئے گا، بلکہ دیکھنے کی بھی نوبت آسکتی ہے، اور یہ چیزیں حرام ہیں، اس لئے زندگی کے ایک امر مندوب کے لئے حرام کے ارتکاب کی اجازت نہیں دی جائے گی[۱]۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ میت کا وہ بال مونڈنا مکروہ ہے جس کا مونڈنا زندہ آدمی کے لئے حرام نہیں ہے، ورنہ میت کا بال مونڈنا حرام ہے[۲]۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ میت کے سر کا بال نہیں مونڈا جائے گا، ایک قول یہ ہے کہ اگر اس کو مونڈنے کی عادت رہی ہو تو اس میں اختلاف ہے، اسی طرح اس کے زیر ناف اور بغل کا بال قول قدیم کے مطابق نہیں مونڈا جائے گا، اور یہی اصح اور مختار ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ اور صحابہ سے اس سلسلے میں کوئی معتمد چیز منقول نہیں ہے، اور میت کے تمام اجزاء محترم ہیں، اس لئے اس عمل سے ان کی توہین نہیں کی جائے گی۔

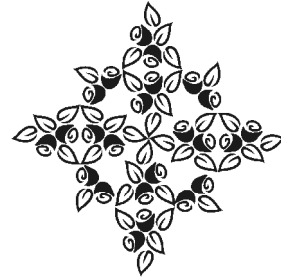
پھر بال مونڈنے کی کراہت اس وقت ہے جب اس کی حاجت نہ ہو، ورنہ اگر مثلاً اس کے سر یا داڑھی کے بال گوند وغیرہ سے چمٹے ہوئے ہوں، یا زخم ہو اور اس پر خون جم گیا ہو اور پانی جڑ تک بغیر بال صاف کئے نہ پہنچ سکتا ہو تو اس صورت میں بال صاف کرنا واجب ہوگا، جیسا کہ اذرعی نے اس کی صراحت کی ہے[۳]۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۵۷۵، کشاف القناع ۲/ ۹۷۔

(۲) حاشیۃ الزرقانی ۲/ ۱۰۵ طبع دار الفکر۔

(۳) روضۃ الطالبین ۲/ ۱۰۷، ۱۰۸۔

حلق (بمعنی گردن یعنی کھانے پینے کی نالی) کے احکام:

۱۵-حلقوم سے بھی کئی احکام متعلق ہیں، مثلاً حلق کے بعض حروف کا کسی جنایت کی وجہ سے ختم ہوجانا(۱)، دودھ پیتے بچے کے پیٹ میں حلق سے دودھ پہنچ جانا(۲)، روزہ دار کے حلق میں کان یا آنکھ کے راستے سے کسی چیز کا پہنچ جانا(۳)، روزہ کی حالت میں روزہ نہ توڑنے والی چیز کا حلق تک پہنچ جانا(۴) وغیرہ بہت سے احکام ہیں، ان کی تفصیل اپنے مقامات پر اور "بلعوم" کی اصطلاح میں دیکھی جاسکتی ہے۔

(۱) کشاف القناع ۶/ ۴۱۔
(۲) کشاف القناع ۵/ ۴۴۵۔
(۳) مواہب الجلیل ۲/ ۴۲۴۔
(۴) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۲۴۔

حل

تعریف:

۱-لغت میں حل اسم صفت یا اسم مصدر ہے، جو تمہارے قول "الحل ماعدا الحرم" (حل ما سوائے حرم ہے) سے ماخوذ ہے، حل اس حلال شخص کو بھی کہتے ہیں جو اپنے احرام سے نکل جائے، نیز "حل" حرام کے مقابل میں آتا ہے، مروی ہے کہ جب عبد المطلب نے زمزم کھودا تو کہا: میں اس کو غسل کرنے والے کے لئے حلال نہیں کرتا، وهي لشارب حل وبل (یعنی یہ پانی پینے والے کے لئے حلال اور مباح ہے) یہ مفہوم حضرت عباسؓ اور ابن عباسؓ سے بھی مروی ہے، اور بل کا معنی حمیر کی زبان میں مباح ہے(۱)۔

اس کا اصطلاحی مفہوم اس لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

اجمالی حکم:

الف-حرمت کی ضد حل:

۲-حل کا معنی حلال ہے: ہر وہ چیز جس کے کرنے کو شرع نے جائز قرار دیا ہو، اور وہ چیز جس کے استعمال پر سزا نہ ہو۔

اصل: حل ہے، اصولیین کا یہ معروف مقولہ ہے: اصل اشیاء میں اباحت ہے، یہ حکم شریعت کی آمد سے قبل کا ہے، شریعت کی آمد کے بعد حلال وہ ہے جس کو شریعت نے حلال کیا ہو، اور حرام وہ ہے جس کو

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔

شریعت نے حرام کیا ہو، اور جس کے بارے میں شریعت خاموش ہو وہ معاف ہے، دیکھئے: اصطلاح ''حلال''۔

ب-حرم مکی کے مقابلہ میں حل:

۳-یہ اعلام حرم سے باہر کا علاقہ ہے، جو اعلام کے اندر ہے وہ حرم ہے، وہاں کا شکار حلال نہیں ہوگا، وہاں کا درخت نہیں کاٹا جائے گا، اور جو اعلام سے باہر ہے وہ ''حل'' ہے، وہاں کا شکار کرنا حلال ہے اگر شکاری احرام میں نہ ہو، لہذا حرم کے علاوہ سارا جہاں حل ہے۔

حرم کے نشانات جن کو منار بھی کہتے ہیں حرم کے اردگرد حضرت ابراہیم علی نبینا وعلیہ الصلاۃ والسلام کے لگائے ہوئے نشانات ہیں، جن سے حرم وحل کی حدود معلوم ہوتی ہیں۔

دیکھئے: ''اعلام حرم''۔

ج-عمرہ کے احرام کے لئے حل کی افضل ترین جگہ:

۴-جو شخص حرم میں ہو، مکی ہو یا غیر مکی، اور عمرہ کا ارادہ کرے تو نکل کر حل میں جائے گا، اور قریب ترین حل سے احرام باندھے گا، اس کے لئے تنعیم سے احرام باندھنا افضل ہے، **''لأن النبي ﷺ أمر عبد الرحمن بن أبي بكر أن يعمر عائشة من التنعيم''**[1] (اس لئے کہ حضور ﷺ نے عبدالرحمن بن ابوبکر کو حکم دیا کہ حضرت عائشہ کو تنعیم سے عمرہ کرائیں)، ابن سیرین نے کہا: **''وقّت رسول الله ﷺ لأهل مكة التنعيم''**[2] (رسول اللہ ﷺ نے اہل مکہ کے لئے تنعیم کو میقات مقرر کیا ہے)۔ حل سے احرام باندھنا اس لئے لازم ہے، تاکہ اس نسک (عبادت) میں حل وحرم دونوں آجائیں، اور اسی وجہ سے مکی اور حج تمتع کرنے والے پر حج کا احرام باندھنے کی خاطر، نکل کر حل میں جانا واجب نہیں ہے، اس لئے کہ وہ عرفات جائے گا، جو حل میں ہے۔

حل کی افضل ترین جگہ کے بارے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں، حنفیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ تنعیم افضل ہے، تنعیم وہ جگہ ہے جہاں مسجد عائشہ کے نام سے اس وقت ایک مشہور مسجد ہے، مکہ اور تنعیم کی مسافت ایک فرسخ ہے، یہ مکہ سے حل کا قریب ترین حصہ ہے، اس کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اس کے دائیں طرف نعیم نام کا ایک پہاڑ، بائیں طرف ناعم نام کا ایک پہاڑ ہے، اور اس وادی کو نعمان کہتے ہیں[1]۔

پھر جعرانہ ہے، اس کا تلفظ جیم کے کسرہ، اور عین کے سکون کے ساتھ ہے، عین کے کسرہ اور رائے مشددہ کے ساتھ بھی پڑھا جاتا ہے۔

امام شافعی نے فرمایا: مشدد پڑھنا غلط ہے۔

یہ مکہ وطائف کے درمیان ایک مقام ہے۔

پھر حدیبیہ ہے (تصغیر کے ساتھ، اور بسا اوقات مشدد پڑھا گیا ہے) یہ مکہ سے قریب مکہ وجدہ کے درمیان ایک کنواں ہے، جہاں صلح حدیبیہ کا مشہور واقعہ پیش آیا تھا۔

مالکیہ وشافعیہ کی رائے ہے کہ افضل جعرانہ ہے پھر تنعیم، پھر حدیبیہ، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے فتح مکہ کے سال ذی قعدہ میں جعرانہ سے عمرہ کیا تھا، جہاں آپ ﷺ نے غزوہ حنین کا مال غنیمت تقسیم کیا تھا[2]۔

---

(۱) حدیث: ''أمر عبد الرحمن بن أبي بكر أن يعمر عائشة من التنعيم'' کی روایت بخاری (الفتح ۳/۵۸۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/۸۸۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) ابن سیرین کا قول: ''وقّت رسول الله ﷺ لأهل مكة التنعيم'' کی روایت ابوداؤد نے ''مراسیل'' (ص ۱۴۵) میں کی ہے، نیز اپنی سند کے ساتھ سفیان ثوری کا یہ قول نقل کیا ہے کہ یہ (یعنی حدیث تنعیم) قریب قریب = غیر معروف ہے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/۱۵۵، کشاف القناع ۲/۵۱۹۔

(۲) جواہر الإکلیل ۱/۱۶۹، مغنی المحتاج ۱/۴۷۶۔

اصل اختلاف افضل ہونے میں ہے، جیسا کہ ابن عابدین نے اپنے اس قول میں وضاحت کی ہے: تنعیم مکہ کے قریب مسجد عائشہ کے پاس ایک مقام ہے، جو حل کا قریب ترین حصہ ہے، ہمارے نزدیک عمرہ کے لئے یہاں سے احرام باندھنا، جعرانہ وغیرہ دوسرے مقامات حل سے عمرہ کے لئے احرام باندھنے سے افضل ہے، اگرچہ رسول اللہ ﷺ نے یہاں سے احرام نہیں باندھا، اس لئے کہ آپ ﷺ نے عبدالرحمٰن کو حکم دیا کہ اپنی بہن حضرت عائشہ کو تنعیم لے جائیں، تاکہ وہ وہاں سے احرام باندھیں، اور ہمارے نزدیک دلیل قولی، دلیل فعلی پر مقدم ہے[1]۔

ابن حجر نے کہا: لیکن اس سے (یعنی حضرت عائشہؓ کو تنعیم سے عمرہ کرنے کی اجازت دینے سے) یہ لازم نہیں آتا کہ معین طور پر تنعیم افضل ہو، اس کی دلیل یہ حدیث ہے کہ ابراہیم نے اسود سے روایت کیا: ان دونوں (ابراہیم واسود) نے کہا: حضرت عائشہؓ نے کہا: اے اللہ کے رسول! لوگ تو دو عبادتیں لے کر لوٹیں گے اور میں صرف ایک عبادت کے ساتھ لوٹوں، آپ ﷺ نے فرمایا: "انتظري: فإذا طهرت فاخرجي إلى التنعيم فأهلّي، ثم ائتينا بمكان كذا، ولكنها على قدر نفقتك أو نصبك"[2] (ٹھہر جاؤ، جب تم حیض سے پاک ہو جاؤ، تو تنعیم چلی جاؤ، وہاں سے عمرہ کا احرام باندھ لو، پھر فلاں جگہ آ کر ہم لوگوں سے مل جانا، مگر بات یہ ہے کہ ثواب تو اتنا ہی ملے گا، جتنا تو خرچ کرے یا جتنی تو تکلیف اٹھائے)۔

یعنی فضیلت تکلیف اور خرچ کے زیادہ ہونے میں ہے، تنعیم محض حل کی اس جہت سے افضل ہے جس کی دوری تنعیم کے برابر ہے، نہ کہ اس جہت کے مقابلہ میں جو تنعیم سے دور ہے، واللہ اعلم[1]۔

د- حل کے متعلقہ احکام:

۵- حل کے کچھ احکام ہیں جن کا تعلق حج وعمرہ سے ہے، اسی میں احرام کے لئے میقات (مکانیہ) ہیں جن کا تذکرہ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث میں ہے۔

دیکھئے: "احرام" (فقرہ/ ۵۵)۔

خشکی کے شکار کے بارے میں اصل حلال ہونا ہے، حرم کا شکار حرام ہے، اس لئے کہ مکہ کے بارے میں نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "لا ينفر صيدها"[2] (اس کے شکار کو بھگایا نہ جائے) اور اس پر اجماع ہے، لہذا اس کے ماسوا کا شکار اپنی اصل پر باقی رہے گا، پھر اعتبار شکار کی جگہ کا ہے یا شکاری کی جگہ کا؟ اس میں اختلاف ہے: جمہور کی رائے ہے کہ اعتبار شکار کی جگہ کا ہے، ہاں امام احمد سے مروی ہے کہ اعتبار شکاری کی جگہ کا ہے[3]۔

دیکھئے: اصطلاح "حرم"۔

ھ- حرم مدینہ کے مقابلہ میں حل:

٦- فقہاء کا اختلاف ہے کہ مدینہ حل ہے یا مکہ کی طرح حرم ہے اور جو چیزیں مکہ میں حرام ہیں وہ یہاں بھی حرام ہیں؟

جمہور مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ[4] کی رائے ہے کہ مدینہ کا شکار

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۵۵۔

(۲) حدیث: "انتظري فإذا طهرت فاخرجي إلى التنعيم" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ٦۱۰ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۱) فتح الباری ۳/ ٦۱۱۔

(۲) حدیث: "لا ينفر صيدها" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۴٦ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۹۸٦ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے کی ہے۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۲۱۷، ۲۲۰، المغنی ۳/ ۲۵۸، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۵۳۔

(۴) جواہر الإکلیل ۱/ ۱۹۸، مغنی المحتاج ۱/ ۵۲۹، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۳۵۴۔

حرام ہے، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث میں نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "ما بين لابتيها حرام"(۱) (مدینہ کی زمین، دونوں کالے پتھریلے میدانوں کے درمیان حرم ہے)، نیز ارشاد ہے: "إن إبراهيم حرم مكة، وإني حرمت المدينة ما بين لابتيها لا يقطع عضاهها، ولا يصاد صيدها" (۲) (ابراہیمؑ نے مکہ کا حرم مقرر کیا اور میں نے مدینہ کا حرم، میں اس کے دونوں کالے پتھر والے میدانوں کے درمیان کو حرم مقرر کرتا ہوں، وہاں کا کوئی کانٹے دار درخت نہ کاٹا جائے اور نہ وہاں کے شکار کو مارا جائے)۔

حضرت علی کی مرفوع حدیث میں ہے: "المدينة حرم مابين عير إلى ثور"(۳) (مدینہ، عیر سے ثور تک کے درمیان حرم ہے)۔

مدینہ میں شکار کرنے والے پر جزاء واجب نہیں، توبہ استغفار کرے، ضمان میں قیمت نہیں دینا ہے۔

یہ امام مالک کا مذہب ہے اور قول جدید میں شافعی کا مذہب اور امام احمد سے معتمد روایت ہے، اور امام شافعی کا قدیم قول، ابن المنذر اور امام احمد کی دوسری روایت یہ ہے کہ اس میں جزاء واجب ہوگی، اور جزاء یہ ہے کہ شکاری اور درخت کاٹنے والے سے اگر کوئی چھین لے تو اس کے لئے مباح ہے(۴)۔ اس کی دلیل حضرت سعدؓ کی یہ حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "من أخذ أحدا يصيد فيه فليسلبه"(۱) (یہاں جس نے کسی کو شکار کرتے ہوئے پکڑ لیا، تو وہ اس سے چھین لے)۔

حنفیہ کے نزدیک مدینہ کے لئے کوئی حرم نہیں ہے، لہذا وہاں شکار کرنا اور درخت کاٹنا حرام نہیں ہے، اس لئے کہ حدیث ہے: "يا أبا عمير ما فعل النغير"(۲) (اے ابو عمیر! نغیر (ایک چڑیا) کیا ہوئی؟)، حنفیہ نے کہا: اگر مدینہ حرم ہوتا تو اس کا شکار جائز نہ ہوتا(۳)۔

جمہور کی رائے کے مطابق حرم مدینہ کی انتہاء اور حل کا آغاز رسول اللہ ﷺ کی مقرر کردہ حدود کے باہر سے ہوتا ہے، اور وہ جبل عیر اور جبل ثور یا کالے پتھر والے دو میدان ہیں، جیسا کہ سابقہ دونوں حدیث میں ہے، دیکھئے: "مدینہ منورہ"۔

و- حل کے مہینے:

۷- اشہر حرام چار ہیں: ذی قعدہ، ذی الحجہ، محرم اور رجب مضر، اس لئے کہ فرمان باری ہے: إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُوْرِ عِنْدَ اللّٰهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِيْ كِتَابِ اللّٰهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ ذٰلِكَ الدِّيْنُ الْقَيِّمُ فَلَا تَظْلِمُوْا فِيْهِنَّ أَنْفُسَكُمْ وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِيْنَ كَآفَّةً كَمَا يُقَاتِلُوْنَكُمْ كَآفَّةً وَاعْلَمُوْا أَنَّ اللّٰهَ مَعَ الْمُتَّقِيْنَ(۴) (بے شک مہینوں کا شمار اللہ کے نزدیک

---

(۱) حدیث: "ما بين لابتيها حرام" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۸۹ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "إن إبراهيم حرم مكة وإني حرمت المدينة" کی روایت مسلم (۲/ ۹۹۲ طبع الحلبی) نے حضرت جابر بن عبد اللہؓ سے کی ہے (عضاہ کا معنی ہے: ہر بڑا کانٹے دار درخت)۔

(۳) حدیث: "المدينة حرم مابين عير إلى ثور" کی روایت مسلم (۲/ ۹۹۵ طبع الحلبی) نے حضرت علی بن ابی طالبؓ سے کی ہے۔

(۴) کشاف القناع ۲/ ۴۷۴، دیکھئے: سابقہ حواشی۔

(۱) حدیث: "من أخذ أحدا يصيد فيه فليسلبه" کی روایت ابو داؤد (۲/ ۵۳۲ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اور اس کی اصل صحیح مسلم (۲/ ۹۹۳ طبع الحلبی) میں ہے۔

(۲) حدیث: "يا أبا عمير ما فعل النغير" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۵۲۶ طبع السلفیہ) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۲۵۶، عمدۃ القاری ۱۰/ ۲۲۹ (دیکھئے: اختصاص فقرہ نمبر ۶۷)۔

(۴) سورۂ توبہ/ ۳۶۔

بارہ ہی مہینہ ہیں، کتاب الٰہی میں (اس روز سے) جس روز کہ اس نے آسمان و زمین پیدا کئے، اور ان میں سے چار (مہینہ) حرمت والے ہیں، یہی دین مستقیم ہے۔ سوتم ان (مہینوں) کے باب میں اپنے اوپر ظلم نہ کرو، اور لڑو مشرکوں سے سب سے جیسا کہ وہ لڑتے ہیں تم سب سے، اور جانے رہو کہ اللہ متقیوں کے ساتھ ہے)۔

حضرت ابوبکرہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے قربانی کے دن منی میں خطبہ دیا، جس میں آپ ﷺ نے فرمایا: "إن **الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق الله السموات والأرض، السنة اثنا عشر شهرا منها أربعة حرم ثلاث متواليات ذو القعدة، وذوالحجة، والمحرم، ورجب مضر الذي بين جمادى وشعبان**"(۱) (زمانہ گھوم گھما کر اپنی اصلی حالت پر ویسا ہی ہوگیا جیسا اس دن تھا جب خدا تعالی نے زمین و آسمان کو پیدا کیا تھا، سال، بارہ مہینے کا ہے، ان میں چار مہینے حرام ہیں، تین مہینے تو مسلسل ہیں: ذی قعدہ، ذی الحجہ اور محرم، اور رجب مضر کا مہینہ جو جمادی الاخری اور شعبان کے بیچ میں ہے)۔

لہذا باقی آٹھ مہینوں کو اشہر حل کہا جاتا ہے، دور جاہلیت میں، اشہر حرام میں جنگ حرام، اور اشہر حل میں مباح تھی، یہ ابتداء اسلام میں برقرار رہا، اہل جاہلیت نے اس میں الٹ پھیر کر دیا تھا، یعنی حرام مہینہ کی جگہ دوسرے حلال مہینہ کو رکھ دیا تھا، جس کو اسلام نے اس فرمان باری کے ذریعہ باطل قرار دیا: "**إِنَّمَا النَّسِيُءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ، يُضَلُّ بِهِ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا يُحِلُّوْنَهُ عَامًا وَّيُحَرِّمُوْنَهُ عَامًا**"(۲) (مہینوں کا ہٹا دینا کفر میں اور ترقی کرنا ہے اس سے (عام) کفار گمراہ کئے جاتے ہیں، وہ کسی سال حرام مہینہ کو حلال کر لیتے ہیں اور کسی سال اسے حرام سمجھتے ہیں)۔

دیکھئے: اصطلاحات "احرام"، "نسيء" اور "أشہر حرم"۔

ز- احرام کے مقابلہ میں حل:

۸- حل کی شکل یہ ہے کہ انسان کوئی ایسا کام کرے، جس کے سبب احرام سے نکل جائے اور جو چیز حج یا عمرہ کا احرام باندھنے والے کے لئے حرام تھی، اب اس کے لئے حلال ہوجائے۔

دیکھئے: اصطلاح: "تحلل"۔

حلم

دیکھئے: رؤیا۔

(۱) حدیث: "إن الزمان قد استدار كهيئته......" کی روایت بخاری (الفتح ۸/ ۱۰۸، ۳۲۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۳۰۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) سورۂ توبہ/ ۳۷۔

حُلوان

تعریف:

۱- حُلوان (حاء کے ضمہ اور لام کے سکون کے ساتھ) بروزن، غفران کا معنی عطیہ ہے، یہ حلوته احلوه کا اسم ہے، اور اسی معنی میں حلوان الکاهن (کاہن کی اجرت) ہے، حلوان کا معنی یہ بھی ہے کہ آدمی اپنی لڑکی کے مہر میں سے کچھ لے لے، اور حلوان المرأة کا معنی عورت کا مہر ہے[۱]۔

مروی ہے: "أن رسول اللهﷺ نهى عن ثمن الكلب، ومهر البغي وحلوان الكاهن"[۲] (رسول اللہﷺ نے کتے کی قیمت، زنا کے معاوضہ، اور کاہن کی اجرت سے منع فرمایا)۔

شراح حدیث نے کہا ہے کہ حلوان الکاهن[۳] سے مراد وہ اجرت ہے جو اس کو کہانت پر ملتی ہے[۴]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-جعل:

۲-جعل: وہ مال ہے جس کا التزام کسی کام کے عوض میں کیا گیا ہو، اجارہ کے طور پر نہ ہو۔

دونوں میں فرق یہ ہے کہ جعل حلوان سے خاص ہے[۱]۔

ب-حباء:

۳- حباء (حاء کے کسرہ کے ساتھ): حبا یحبو کا مصدر ہے، لغت میں اس کا معنی عطیہ اور بلاعوض عطا کرنا ہے[۲]۔

فقہاء کے یہاں اس سے مقصود آدمی کا اپنی لڑکی کے مہر میں سے کچھ اپنے لئے لینا ہے[۳]۔

عام معنی کے لحاظ سے حلوان اور فقہی مفہوم کے لحاظ سے حباء میں عموم خصوص کی نسبت ہے۔

ج-رشوت:

۴- رشوت راء کے کسرہ کے ساتھ (اس میں ایک لغت ضمہ کی ہے) اور شین کے سکون کے ساتھ: رشا یرشو کا مصدر ہے، جس کا معنی لغت میں عطا کرنا ہے۔

اصطلاح میں: یہ وہ چیز ہے جو ایک شخص دوسرے کو اس لئے دے کہ دوسرا اس کے حق میں فیصلہ کردے، یا دوسرے کو اپنی خواہش کے

---

(۱) المصباح المنیر مادہ: "حلا"۔

(۲) حدیث: "أن رسول اللهﷺ نهى عن ثمن الكلب، ومهر......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۱۹۸ طبع الحلبی) نے حضرت ابو مسعود انصاریؓ سے کی ہے۔

(۳) کاہن وہ شخص ہے جو مستقبل میں پیش آنے والے واقعات کی خبر دے اور اسرار کے جاننے کا دعویٰ کرے (النہایہ ۴/ ۲۱۵ طبع بیروت)۔

(۴) النہایہ لابن الأثیر ۱/ ۴۳۰، صحیح البخاری ۱/ ۵۷۳، عون المعبود ۹/ ۲۹۵۔

---

(۱) المغرب فی ترتیب المعرب ۱/ ۲۸ طبع حلب، المطلع علی أبواب المقنع رص ۲۶۳ طبع دمشق، المصباح المنیر ۱/ ۵، الہدایہ والبنایہ ۷/ ۸۶۸ طبع بیروت، درر الحکام ۲/ ۲۲۵ طبع دار السعادة، الغایۃ القصوی ۲/ ۶۱۹، ۶۳۱ تحقیق ڈاکٹر علی قرہ داغی طبع مصر، المغنی ۵/ ۳۲۱ طبع ریاض، المجموع المذہب فی قواعد المذہب رص ۲۱۳ تحقیق ڈاکٹر محمد عبد الغفار الشریف طبع ٹائپ رائٹر۔

(۲) الصحاح ۶/ ۲۳۱۸، مختار الصحاح رص ۱۲۱ طبع بیروت، المصباح ۱/ ۱۲۰، تاج العروس ۱۰/ ۹۶، النہایہ ۱/ ۳۳۶، مجمع البحار ۱/ ۵۷۳۔

(۳) بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۸ طبع بیروت، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۶۹۶ طبع ریاض، شرح النووی علی مسلم ۱۰/ ۲۳۱ طبع بیروت، فتح الباری ۴/ ۴۲۷۔

مطابق کام کرنے پرآمادہ کرے[1]۔

اجمالی حکم:

۱- اجرت جو کاہن کو دی جاتی ہے حرام ہے، نووی نے بغوی اور قاضی عیاض کے حوالے سے اس کی حرمت پر مسلمانوں کا اجماع نقل کیا ہے، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "نهى النبيﷺ عن ثمن الكلب ومهر البغي وحلوان الكاهن"[2] (رسول اللہﷺ نے کتے کی قیمت، زنا کے معاوضہ اور کاہن کی اجرت سے منع فرمایا ہے)۔

نیز اس لئے کہ یہ حرام کا معاوضہ ہے، نیز یہ ناحق مال کھانا ہے[3]۔

۲- حلوان کا بمعنی حباء، یعنی آدمی کا اپنی لڑکی کے مہر میں سے کچھ اپنے لئے لینا، اس کے حکم کے بارے میں، اور اس شخص کے حکم کے بارے میں جس پر مہر میں حباء کی شرط لگائی جائے جو باپ کو ملے فقہاء کے تین مختلف اقوال ہیں:

امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کا قول ہے (اور یہی حنابلہ کا مذہب ہے) کہ شرط لازم اور مہر صحیح ہے[4]۔

امام مالک نے کہا: اگر نکاح کے وقت شرط ہو تو یہ اس کی لڑکی کو ملے گا، اور اگر نکاح کے بعد شرط لگائی گئی ہو تو باپ کو ملے گا، ان حضرات کے اختلاف کا سبب اس سلسلہ میں نکاح کو بیع کے مشابہ قرار دینے میں اختلاف ہے[5]۔

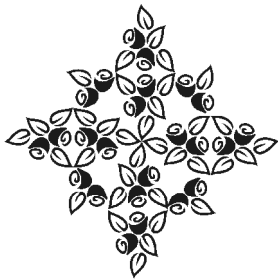
امام شافعی نے فرمایا: مہر فاسد ہے، عورت کو مہر مثل ملے گا۔

۳- حلوان بمعنی مہر کے احکام اصطلاح "مہر" میں دیکھے جا سکتے ہیں۔

حلول

دیکھئے: "اجل"۔

حلیف

دیکھئے: "حِلف"۔

(۱) المصباح ۱/۲۲۸ طبع دوحہ، النہایہ ۲/۲۲۶۔
(۲) حدیث: "نهى النبيﷺ عن ثمن الكلب و مهر......" کی تخریج فقرہ نمبر ۱ کے تحت گذر چکی ہے۔
(۳) شرح صحیح مسلم للنووی ۱۰/۲۳۱۔
(۴) المغنی ۶/۶۹۶۔
(۵) بدایۃ المجتہد ۲/۲۸ طبع ششم دار المعرفہ، مغنی المحتاج ۳/۲۲۶، المغنی ۶/۶۹۶، کشاف القناع ۵/۱۵۱۔

حُلیّ

تعریف:

۱- لغت میں حُلیّ حَلْی کی جمع ہے، جس کا معنی وہ زیورات ہیں جو معدنیات یا قیمتی پتھروں سے بنائے جائیں۔ حليت المرأة حليا کا معنی ہے: زیور پہنا، اس کا اسم فاعل: حال اور حالية ہے۔

تحلی بالحلی کا معنی ہے: زینت اختیار کرنا[۱]۔

فقہاء کے یہاں اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

زینت:

۲-زینت ایک ایسا اسم ہے جس میں تمام اسباب زینت داخل ہیں۔

زینت، حلی سے عام ہے، اس لئے کہ زینت زیورات کے بغیر بھی ہوتی ہے۔

حلی سے متعلق احکام:

اول: سونے کا زیور:

الف-مردوں کے لئے سونے کا زیور:

۳- مرد کیلئے ہر طرح کے سونے کا زیور استعمال کرنا حرام ہے[۲]، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا یہ ارشاد عام ہے: "أحل الذهب والحرير لإناث أمتي وحرم على ذكورها"[۱] (میری امت کی عورتوں کے لئے سونا اور ریشم حلال ہیں اور مردوں کے لئے حرام)۔

اس حرمت سے دو حالات مستثنیٰ ہیں:

پہلی حالت: بوقت ضرورت اس کا استعمال۔

جمہور کی رائے ہے کہ بوقت ضرورت سونے کی ناک یا دانت لگوانا جائز ہے۔

اس کی دلیل عرفجہ بن اسعد کی حدیث ہے جن کی ناک جنگ "کلاب" میں کٹ گئی تھی تو انہوں نے چاندی کی ناک لگوائی، اس میں بدبو پیدا ہوگئی تو حضور علیہ السلام کے حکم سے انہوں نے سونے کی ناک لگوائی[۲]۔

امام ابوحنیفہ کی رائے اور امام ابویوسف کا ایک قول ہے کہ سونے کا دانت لگوانا یا سونے کے تار سے دانت کو باندھنا مردوں کے لئے ناجائز ہے، چاندی سے باندھنا ناجائز نہیں، اس لئے کہ حدیث ناک کے بارے میں مروی ہے، ناک کے علاوہ کے لئے نہیں، نیز اس لئے کہ چاندی کی وجہ سے بدبو پیدا ہونے کی مجبوری ہے[۳]۔

دوسری حالت: جنگ کے ہتھیار کو سونے سے مزین کرنا:

شافعیہ وحنفیہ کی رائے ہے کہ جنگ کے ہتھیار کو سونے سے

---

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب مادہ "حلا"، القاموس مادہ "حلی"، الکلیات للکفوی ۱۸۶/۲۔

(۲) البنایہ ۲۲۸/۹، ۲۳۶، جواہر الإکلیل ۱۰/۱، المجموع ۳۸/۶، کشاف القناع ۲۳۸/۲۔

(۱) حدیث: "أحل الذهب والحرير لإناث أمتي وحرم......" کی روایت نسائی (۱۶۱/۸ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے حضرت ابوموسیٰؓ سے کی ہے، ابن المدینی نے اس کو حسن کہا ہے جیسا کہ تلخیص الحبیر لابن حجر (۵۳/۱ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے۔

(۲) حدیث: "عرفجة بن أسعد......" کی روایت ابو داؤد (۴۳۴/۴ تحقیق عزت عبید دعاس) اور ترمذی (۲۴۰/۴ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور ترمذی نے اس کو حسن کہا ہے۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۲۳۱/۵۔

مزین کرنا ناجائز ہے، اس لئے کہ دراصل مردوں کے لئے سونے کا زیور حرام ہے، الا یہ کہ کسی چیز کے بارے میں خاص دلیل آ جائے، اور جواز کی کوئی دلیل نہیں، نیز اس لئے کہ اس میں زیادہ اسراف اور تکبر ہے۔

مالکیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ تلوار کو سونے سے مزین کرنا جائز ہے، خواہ وہ سونا تلوار سے متصل ہو مثلاً قبیعہ [۱] اور دستہ یا اس سے الگ ہو جیسے میان، حنابلہ نے صرف قبیعہ کو جائز کہا ہے، اس لئے کہ حضرت عمرؓ کے پاس ایک تلوار تھی جس میں سونے کے تار تھے، حضرت عثمان بن حنیف کی تلوار میں سونے کی کیل تھی، اور حضور ﷺ کی تلوار کا قبیعہ چاندی کا تھا [۲]۔

ب-مردوں کے لئے چاندی کا زیور:

۵-اس پر فی الجملہ فقہاء کا اتفاق ہے کہ مرد کے لئے چاندی کی انگوٹھی پہننا جائز ہے، چاندی کا دانت یا ناک لگوانا اور جنگ کے ہتھیار کو چاندی سے آراستہ کرنا جائز ہے [۳]۔

اس سلسلہ میں مذاہب میں تفصیل ہے جس کو موسوعہ جلد ۱۱ اصطلاح "تختم" میں دیکھا جائے۔

مالکیہ نے انگوٹھی میں یہ قید لگائی ہے کہ وہ دو شرعی درہم سے زیادہ نہ ہو۔

شافعیہ وحنابلہ نے اس میں یہ قید لگائی ہے کہ فضول خرچی کی حد کو نہ پہنچے، لہذا اس جیسے لوگوں کے معمول سے زیادہ کی نہ ہو۔

انگوٹھی اور ہتھیار کو آراستہ کرنے کے علاوہ مردوں کے لئے چاندی کا زیور استعمال کرنے کے بارے میں حنابلہ کے تین اقوال ہیں: اول: حرام ہے، دوم: مکروہ ہے، سوم: صاحب "الفروع" کا قول ہے کہ چاندی کے استعمال کی حرمت کے بارے میں امام احمد کی صراحت مجھے معلوم نہیں، ہمارے شیخ (یعنی ابن تیمیہ) کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ مردوں کے لئے اس کا استعمال مباح ہے، الا یہ کہ شرعاً اس کی حرمت معلوم ہو یعنی جس میں مشابہت یا فضول خرچی یا صلیب وغیرہ کی شکل ہو۔

اس سلسلہ میں ان کی دلیل چاندی کی انگوٹھی پر قیاس کرنا ہے، اس لئے کہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جو انگوٹھی کے معنی میں ہو یا جو اس سے بہتر ہو، وہ مباح ہے، حرمت کے لئے دلیل کی ضرورت ہے، اور اصل اس کا نہ ہونا ہے۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ مردوں کے لئے چاندی کے زیور حرام ہیں، البتہ انگوٹھی، تلوار اور قرآن کریم کو مزین کرنا اس سے مستثنی ہے [۱]، اس مسئلہ میں ہمیں حنفیہ کی صراحت نہیں ملی۔

حنفیہ کا مذہب اور حنابلہ کے یہاں راجح قول یہ ہے کہ مردوں کے لئے چاندی کی انگوٹھی میں معمولی سونا مباح ہے، بشرطیکہ سونا چاندی سے کم اور چاندی کے تابع ہو، مثلاً نگ کو بٹھانے کے لئے کیل ہو۔

مالکیہ کے یہاں معتمد یہ ہے کہ یہ مکروہ ہے [۲]۔

چاندی کی انگوٹھی کے علاوہ مردوں کے لئے دوسرے زیورات مثلاً بازوبند، کنگن، گلے کا ہار، اور تاج کے بارے میں شافعیہ کے یہاں دو

---

(۱) قبیعہ: تلوار کے دستہ پر چاندی یا لوہے کی گرہ ہے (القاموس، المعجم الوسیط)۔

(۲) حدیث: "كانت قبيعة سيف رسول الله ﷺ من فضة" کی روایت ترمذی (۴/۲۰۱ طبع الحلبی) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے، اور ترمذی نے اس کو حسن کہا ہے۔

(۳) البنایہ ۹/۲۲۸، حاشیہ ابن عابدین ۵/۲۲۹، الشرح الصغیر ۱/۶۱، حاشیۃ الدسوقی ۱/۶۳، المجموع ۶/۳۸، تحفۃ المحتاج ۳/۲۷۶، کشاف القناع ۲/۲۳۸، الإنصاف ۳/۱۴۴، ۱۴۵۔

(۱) الإنصاف ۳/۱۴۹، الشرح الصغیر ۱/۵۹، ۶۰۔

(۲) ابن عابدین ۵/۲۲۹، البنایہ ۲/۲۲۸، حاشیۃ الدسوقی ۱/۶۳، کشاف القناع ۲/۲۳۸، الإنصاف ۳/۱۴۴، ۱۴۵۔

اقوال ہیں: اول: حرام ہے، دوم: جائز ہے، بشرطیکہ عورتوں سے مشابہت نہ ہو، اس لئے کہ چاندی کے بارے میں صرف برتنوں کی حرمت ثابت ہے۔ اور زیورات کی حرمت اس لحاظ سے ہے کہ اس میں عورتوں سے مشابہت پیدا ہو۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ چاندی کی ناک یا دانت لگوانا جائز ہے۔

شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ جنگ کے ہتھیار کو چاندی سے آراستہ کرنا جائز ہے، لیکن جانور کی زین، لگام، اور منہ کو آراستہ کرنا حرام ہے، اس لئے کہ یہ جانور کی زینت ہے، مرد کی نہیں، ان کی دلیل سابقہ حدیث ہے، حنفیہ و مالکیہ نے صرف تلوار کے آراستہ کرنے کو جائز کہا ہے[۱]۔

عورتوں کے لئے سونے چاندی کا زیور:

۶- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ عورت سونے چاندی کے ہر قسم کے زیورات استعمال کرسکتی ہے مثلاً طوق، ہار، انگوٹھی، کنگن، پازیب، تعویذ، بازوبند، گردن کا ہار، گلوبند (ایک قسم کا زیور)، گردن میں استعمال ہونے والا ہر زیور، وہ تمام زیورات جن کے پہننے کا عورتوں میں معمول ہو، اور وہ فضول خرچی یا مردوں سے مشابہت کی حد تک نہ پہنچیں[۲]، عورت کے لئے سونے چاندی کی جوتیاں پہننے کے بارے میں شافعیہ کے یہاں دو اقوال ہیں: اول یہ کہ حرام ہے اور یہی حنابلہ کا بھی مذہب ہے اس لئے کہ اس میں کھلی ہوئی فضول خرچی ہے، اصح قول یہ ہے کہ مباح ہے جیسے پہننے کی دوسری چیزیں ہیں[۳]۔

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) الشرح الصغیر ۱/ ۶۲، ۶۳، المجموع ۶/ ۳۹، ۴۰، کشاف القناع ۲/ ۲۳۹، المغنی ۳/ ۱۴، ۱۵، حواشی تحفۃ المحتاج ۳/ ۲۷۸۔

(۳) تحفۃ المحتاج ۳/ ۲۷۸، کشاف القناع ۲/ ۲۳۹، المغنی ۳/ ۱۴، ۱۵۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ عورت کے لئے اپنے جنگی ہتھیار کو سونے چاندی سے آراستہ کرنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اس میں مردوں کے ساتھ مشابہت ہے، صحیح حدیث میں حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے: **"لعن رسول اللهﷺ المتشبهين من الرجال بالنساء والمتشبهات من النساء بالرجال"**[۱] (رسول اللہ ﷺ نے ان مردوں پر لعنت کی ہے جو عورتوں کی مشابہت اختیار کریں، اسی طرح ان عورتوں پر جو مردوں کی مشابہت اختیار کریں)۔

شافعیہ میں سے شاشی اور رافعی نے اس سے اختلاف کرتے ہوئے کہا: یہ تزئین جائز ہے، اس لئے کہ غیر مزین جنگ کے ہتھیار کو پہننا اور استعمال کرنا جائز ہے، تو تزئین کے ساتھ بھی جائز ہوگا، کیونکہ مردوں کے مقابلہ میں عورتوں کے لئے تزئین بدرجہ اولی جائز ہے[۲]۔

اس مسئلہ میں ہمیں حنفیہ کی کوئی صراحت نہیں ملی۔

اس چیز کا حکم جس پر سونے چاندی کا پانی چڑھایا گیا ہو:

۷- حنفیہ اور مالکیہ کی رائے اور شافعیہ کا اصح قول یہ ہے کہ جس زیور کا استعمال کرنا مرد کے لئے جائز ہے، اس پر سونے یا چاندی کا پانی چڑھانے کے بعد بھی اس کا استعمال کرنا اس کے لئے جائز ہوگا جیسے انگوٹھی، بشرطیکہ پگھلانے اور آگ پر رکھنے سے اس میں کچھ بھی سونا چاندی نہ نکلے، اس لئے کہ اس حالت میں سونا چاندی ختم ہو چکا ہوتا ہے، لہذا وہ نہ ہونے کے درجہ میں ہوجائے گا، اور یہ پانی چڑھائے ہوئے زیور کے تابع ہوگا۔

حنابلہ کی رائے اور شافعیہ کے یہاں اصح کے بالمقابل قول یہ ہے

(۱) حدیث: "لعن رسول اللهﷺ المتشبهين من الرجال بالنساء" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۳۳۲ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) سابقہ مراجع۔

کہ سونے یا چاندی کا پانی چڑھائے ہوئے برتنوں کا استعمال کرنا ناجائز ہے، اوران کا پانی چڑھانا حرام ہے، حنابلہ کے نزدیک برتنوں کے علاوہ دوسری چیزوں پر سونے یا چاندی کا پانی اس طرح چڑھانا جائز ہے کہ رنگ بدل جائے، اور آگ پر رکھنے سے سونا یا چاندی بالکل نہ نکلے[۱]۔

سونے چاندی کے علاوہ کے زیورات:

۸- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ عورت انواع و اقسام کے عمدہ جواہرات کے زیور استعمال کرسکتی ہے مثلاً یاقوت، سرخ مہرے، اور موتی۔

اسی طرح ائمہ ثلاثہ کی رائے ہے کہ مردوں کے لئے اس کا استعمال جائز ہے۔

شافعیہ اور بعض حنابلہ نے اس کو ادباً مکروہ کہا ہے، اس لئے کہ یہ عورتوں کی ہیئت ہے، یا اس میں فضول خرچی کہا ہے۔

مرد کے لئے قیمتی پتھروں کے زیورات استعمال کرنے کے حکم میں حنفیہ کے یہاں اختلاف ہے۔

حنفیہ میں سے شمس الائمہ اور قاضی خان کے یہاں سرخ مہرے پر قیاس کرکے مختار حلال ہونا ہے۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ مرد عورت دونوں کے لئے لوہے، پیتل، شبہ (ایک قسم کا تانبا) اور رانگے کی انگوٹھی مکروہ ہے[۲]، حضرت بریدہؓ کی حدیث میں اس کی ممانعت آئی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ایک شخص خدمت نبوی میں شبہ کی انگوٹھی پہنے ہوئے آیا، آپ ﷺ نے فرمایا: "**مالي أجد منک ریح الأصنام؟**" (کیا بات ہے میں تم میں بتوں کی بو پاتا ہوں؟) اس نے اس کو اتار کر پھینک دیا، دوبارہ آیا تو لوہے کی انگوٹھی پہنے ہوئے تھا، آپ ﷺ نے فرمایا: "**مالي أری علیک حلیة أھل النار**" (کیا بات ہے میں تمہارے اوپر دوزخیوں کا زیور دیکھتا ہوں؟) اس نے اس کو بھی پھینک دیا اور عرض کیا اے اللہ کے رسول! تو میں کس چیز کی انگوٹھی بناؤں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: "**اتخذہ من ورق ولا تتمه مثقالا**" (چاندی کی بناؤ اور اس کو ایک مثقال سے کم رکھو)[۱]۔

نووی نے "المجموع" میں مکروہ نہ ہونے کو مختار کہا ہے۔ اور دلیل یہ دی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے آپ کو ہبہ کرنے والی عورت سے نکاح کا پیغام دینے والے سے فرمایا تھا: "**اذھب فالتمس ولو خاتما من حدید**"[۲] (جاؤ اور ڈھونڈ لاؤ اگرچہ لوہے کی ایک انگوٹھی ہی ہو)۔ اگر مکروہ ہوتی تو آپ ﷺ اس کی اجازت نہ دیتے، نیز ان کی دلیل حضرت معیقیبؓ کی حدیث ہے، وہ آپ ﷺ کی انگوٹھی کے نگراں تھے، انہوں نے کہا: **کان خاتم النبي ﷺ من حدید ملوي علیه فضة**[۳] (حضور ﷺ

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۳۴، ۳۳۵، الشرح الصغیر ۱/ ۶۱، نہایۃ المحتاج ۱/ ۹۱، تحفۃ المحتاج ۳/ ۲۷۸، فتح العزیز ۱/ ۹۴، کشاف القناع ۲/ ۲۳۸، ۲۸۲۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۲۹، ۲۶۹، البنایہ ۹/ ۲۳۱، کشاف القناع ۲/ ۲۳۷، ۲۳۸، المجموع ۴/ ۴۶۵، ۴۶۶، روضۃ الطالبین ۲/ ۲۶۳، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۶۳، مواہب الجلیل ۱/ ۱۲۹، الشرح الصغیر ۱/ ۶۲۔

---

(۱) حدیث بریدہ: "مالي أجد منک ریح الأصنام" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۴۲۸، ۴۲۹ تحقیق عزت عبید دعاس) اور ترمذی (۴/ ۲۴۸ طبع الحلبی) نے کی ہے، نووی نے المجموع (۴/ ۴۶۵ طبع المنیریہ) میں اس کو ضعیف کہا ہے۔

(۲) حدیث: "اذھب فالتمس ولو خاتما من حدید" کی روایت بخاری (الفتح ۹/ ۱۷۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۱۰۴۱ طبع الحلبی) نے حضرت سہل بن سعد ساعدیؓ سے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۳) حدیث معیقیب: "کان خاتم النبي ﷺ......" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۴۲۹ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، نووی نے المجموع (۴/ ۴۶۵ طبع المنیریہ) میں اس کو جید کہا ہے۔

کی انگوٹھی لوہے کی تھی، اس پر چاندی کی گرہ تھی)۔

پھر نووی نے کہا: مختار یہ ہے کہ مکروہ نہیں ہے، یہ دونوں حدیثیں اس کی دلیل ہیں (۱)۔

زیورات کی زکاۃ:

۹- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ حرام طور پر استعمال ہونے والے زیورات میں زکاۃ واجب ہے، مثلاً مرد اپنے استعمال کے لئے سونے کے زیورات بنوائے، اس لئے کہ اس کو اپنی اصل سے غیر مباح فعل کے ذریعہ ہٹا دیا گیا ہے، لہذا اس کے فعل کا حکم ساقط ہوگا، یہ غیر مباح فعل ناجائز طور پر ڈھالنا ہے، اور وہ اپنے اصل حکم پر باقی رہے گا، یعنی اس میں زکاۃ واجب ہوگی۔

اسی طرح بالاتفاق ان زیورات میں بھی زکاۃ واجب ہے جن کو ذخیرہ کے طور پر رکھا جائے، رکھنے والے کا مقصد حرام یا مکروہ یا مباح طور پر استعمال کرنا نہ ہو، اس لئے کہ وہ افزائش کے لئے رکھنے والا ہے، تو یہ ایسا ہوگیا گویا ڈھلا ہوا نہ ہو اور یہ افزائش کرنے سے مباح طور پر ڈھالنے اور استعمال کی نیت کے بغیر نہیں نکل سکتا۔

مباح استعمال والے زیورات مثلاً عورت کے لئے سونے کے زیورات اور مرد کے لئے چاندی کی انگوٹھی کے بارے میں فقہاء کے یہاں اختلاف ہے:

مالکیہ، حنابلہ کا مذہب اور امام شافعی کا قول قدیم اور ایک جدید قول اور یہی مذہب میں مفتی بہ ہے، یہ ہے کہ مباح استعمال والے زیورات میں زکاۃ واجب نہیں۔

یہ قول: ابن عمرؓ، جابرؓ، عائشہؓ، ابن عباسؓ، انس بن مالکؓ، اسماء رضی اللہ عنہم اور قاسم، شعبی، قتادہ، محمد بن علی، عمرہ، ابو عبید، اسحاق اور ابوثور سے منقول ہے (۱)۔

ان کی دلیل حضرت عائشہؓ، ابن عمرؓ، اسماء اور جابرؓ سے مروی آثار ہیں، حضرت عائشہؓ کے بارے میں مروی ہے کہ انہوں نے اپنی چند بھتیجیوں کو پرورش میں لے رکھا تھا، ان کے پاس زیورات تھے اور وہ ان کی زکاۃ نہیں نکالتی تھیں۔

حضرت ابن عمرؓ کے بارے میں منقول ہے کہ وہ اپنی لڑکیوں اور باندیوں کو سونے کے زیورات پہناتے تھے، لیکن ان کی زکاۃ نہیں نکالتے تھے۔

اسماء بنت ابی بکرؓ کے بارے میں ہے کہ وہ اپنے کپڑوں پر سونے کا کام بناتی تھیں، لیکن ان کی زکاۃ نہیں نکالتی تھیں جو تقریباً پچاس ہزار کے تھے۔

مروی ہے کہ ایک شخص نے حضرت جابرؓ سے زیورات کے بارے میں دریافت کیا کہ اس میں زکاۃ ہے؟ تو حضرت جابرؓ نے فرمایا: نہیں، اس نے پوچھا: ہزار دینار کے بقدر ہوں تو بھی؟ حضرت جابرؓ نے فرمایا: اگر چہ زیادہ ہو۔

حضرت عائشہ کا اثر حضور ﷺ سے ان کی روایت کردہ حدیث کے خلاف ہے، لہذا اس کو اس امر پر محمول کیا جائے گا کہ جب تک ان کو اس کے منسوخ ہونے کا علم نہ رہا ہو وہ اس کی مخالفت نہیں کریں گی، کیونکہ وہ حضور ﷺ کی زوجہ تھیں اور سب سے زیادہ آپ سے واقف تھیں، اسی طرح حضرت ابن عمرؓ ہیں کہ ان کی ہمشیرہ حضرت حفصہ ازواج مطہرات میں سے ہیں، ان کے زیورات کا حکم حضرت ابن عمر کے لئے کوئی ڈھکی چھپی بات نہیں، اور زیورات کا حکم خود حضرت حفصہ پر مخفی نہ ہوگا، نیز ان حضرات کی دلیل مباح زیورات کو بدن کے

(۱) المجموع ۴/۶۶۴۔

(۱) بدائع الصنائع ۲/۱۷، البحر الرائق ۱/۲۴۳، حاشیہ ابن عابدین ۲/۳۰، البنایہ ۳/۱۰۶، حاشیۃ الدسوقی ۱/۴۶۰، الشرح الصغیر ۱/۶۲۴، الباجی علی الموطأ ۲/۱۰۷، المجموع ۶/۳۵، ۳۶، کشاف القناع ۲/۲۳۵، المغنی ۳/۱۳۔

کپڑوں، سازوسامان اور کھیتی کے بیل گائے پر قیاس کرنا ہے کہ یہ سب مباح استعمال کے لئے رکھے جاتے ہیں، لہذا ان میں زکاۃ کا وجوب ساقط ہوگا۔

حنفیہ کا مذہب اور امام شافعی کا ایک دوسرا جدید قول یہ ہے کہ مباح الاستعمال زیورات میں زکاۃ واجب ہے، یہی حضرت عمر بن الخطابؓ، ابن عمرؓ، ابن عباسؓ، عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ، ابوموسی اشعری، سعید بن جبیر، عطاء، طاؤس، ابن مہران، مجاہد، جابر بن زید، عمر بن عبدالعزیز، زہری اور ابن حبیب سے مروی ہے۔

ان کی دلیل حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی یہ حدیث ہے: "أن امرأة أتت النبيﷺ ومعها ابنة لها وفي يد ابنتها مسكتان غليظتان من ذهب فقال لها: أتعطين زكاة هذا؟قالت: لا قال: أيسرك أن يسورك الله بهما سوارين من نار؟ قال: فخلعتهما فألقتهما إلى النبيﷺ، وقالت : هما لله ورسوله"[1] (ایک خاتون خدمت نبوی ﷺ میں حاضر ہوئی، اس کے ساتھ اس کی ایک بیٹی تھی، بیٹی کے ہاتھ میں سونے کے دو دبیز کنگن تھے، آپ ﷺ نے فرمایا: اس کی زکاۃ دیتی ہو؟ اس نے کہا: نہیں، آپ ﷺ نے فرمایا: کیا تمہیں یہ پسند ہے کہ اللہ تعالی تم کو ان دونوں کے بدلہ آگ کے کنگن پہنائے؟ راوی کہتے ہیں: اس نے دونوں اتار کر حضور ﷺ کی طرف ڈال دیئے اور کہا: یہ دونوں اللہ اور اس کے رسول کے لئے ہیں)۔ اسی طرح ان کی دلیل حضرت عائشہؓ کی یہ حدیث ہے: "دخل علي رسول اللهﷺ، فرأى في يدي فتخات من ورق، فقال: ماهذا ياعائشة، فقلت: صنعتهن أتزين لک يا رسول الله - قال: أتؤتين زكاتهن؟ قلت: لا، أو ماشاء الله، قال: هذا حسبک من النار"[1] (رسول اللہ ﷺ میرے پاس تشریف لائے، آپ نے میرے ہاتھوں میں چاندی کے چھلے دیکھے، آپ ﷺ نے فرمایا: عائشہ! یہ کیا ہیں؟ میں نے عرض کیا: آپ کی خاطر زینت کے لئے میں نے ان کو بنوایا ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: ان کی زکاۃ دیتی ہو؟ میں نے عرض کیا: نہیں یا میں نے وہ کہا جو اللہ نے چاہا، آپ ﷺ نے فرمایا: جہنم کے لئے تمہیں یہ کافی ہیں)۔

زیورات بڑھنے والے مال ہیں، اور ان کے بڑھنے کی دلیل تخلیقی طور پر ان کا تجارت کے لئے ہونا ہے۔

زیورات کے ٹوٹنے کا حکم:

۱۰- زیورات میں زکاۃ واجب نہ ہونے کے قائل فقہاء نے زیورات کے ٹوٹنے پر اس میں تفصیل کی ہے، ٹوٹنے کے بعد اس کے چند حالات ہیں:

اول: ٹوٹنے کے بعد بھی استعمال اور پہننے کے قابل ہو، ایسی صورت میں ٹوٹنے کا کوئی اثر نہیں ہوگا، اور ان میں زکاۃ بھی نہیں ہوگی۔

یہی شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے، حنابلہ نے اس میں یہ قید لگائی ہے کہ اس نے پہننا چھوڑ دینے کی نیت نہ کی ہو۔

دوم: ٹوٹنا استعمال سے مانع ہو، اور اس کو ڈھالنے اور بنانے کی ضرورت ہو۔

---

(۱) حدیث حضرت عبداللہ بن عمرو: "ان امرأة أتت النبيﷺ......" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۲۱۲ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، ابن القطان نے اس کو صحیح کہا ہے، جیسا کہ نصب الرایہ (۲/ ۳۷۰ طبع مجلس علمی ہند) میں ہے۔

(۱) حدیث عائشہ: "دخل عليّ رسول اللهﷺ......" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۲۱۳ تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۱/ ۳۸۹ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح کہا ہے اور ذہبی نے اس سے اتفاق کیا ہے۔

اس صورت میں اس میں زکاۃ واجب ہوگی، اور سال کا آغاز ٹوٹنے کے وقت سے ہوگا، یہ مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب ہے۔

سوم: ٹوٹنا استعمال سے مانع ہو، لیکن ڈھالنے اور بنانے کی ضرورت نہ ہو، بلکہ جوڑ دینے کے ذریعہ قابل اصلاح ہو، اس کے چند حالات ہیں:

الف۔ اگر اس کو ڈلا یا درہم بنانے کا ارادہ ہو یا ذخیرہ کرنے کا ارادہ ہو تو اس میں زکاۃ واجب ہے، اور ٹوٹنے کے دن سے سال کا آغاز ہوگا، یہ مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب ہے۔

ب۔ اس کو ٹھیک کرنے کا ارادہ ہو تو اس میں زکاۃ نہیں ہوگی، یہ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے۔

ج۔ اگر کوئی ارادہ نہ ہو تو شافعیہ کے یہاں اس کی زکاۃ واجب ہے، مالکیہ کے یہاں واجب نہیں ہوگی، حنابلہ کا راجح مذہب یہ ہے کہ اگر ٹوٹنا بالکل استعمال سے مانع ہو تو زیورات میں زکاۃ نہیں ہوگی[۱]۔

زیورات کرایہ پر دینا:

۱۱ - شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ زیورات کو اسی کی جنس یا کسی اور جنس سے کرایہ کے عوض اجارہ پر دینا جائز ہے۔

اس لئے کہ یہ ایسی چیز ہے جس سے اصل کے باقی رہتے ہوئے مباح اور مقصود منفعت حاصل کی جاتی ہے، لہذا اراضی کی طرح اس کو بھی کرایہ پر دینا جائز ہوگا۔

مالکیہ نے زیورات کے اجارہ کو مکروہ کہا ہے، اس لئے کہ یہ لوگوں کی شان کے خلاف ہے، بہتر یہ ہے کہ اس کو عاریتاً دیا جائے، کیونکہ یہ حسن سلوک ہے[۱]۔

اس مسئلہ میں ہمیں حنفیہ کی رائے نہیں ملی۔

زیورات وقف کرنا:

۱۲ - شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ زیورات وقف کرنا جائز ہے، اس لئے کہ نافع کی روایت میں ہے کہ حضرت حفصہ نے بیس ہزار کے زیورات خرید کر خطاب کے گھرانے کی عورتوں کے لئے وقف کر دیا تھا، اور ان کی زکاۃ نہیں نکالتی تھیں۔

مالکیہ کا ظاہر مذہب ہے کہ یہ جائز ہے، اس بناء پر کہ ان کے نزدیک مطلقاً مملوک کا وقف جائز ہے، خواہ اراضی ہو یا ذوات القیم یا ذوات الامثال یا جانور ہو۔

حنفیہ کے نزدیک زیورات کو وقف کرنا اس بنیاد پر ناجائز ہے کہ اصل ان کے نزدیک غیر اراضی کے وقف کا ناجائز ہونا ہے، اس لئے کہ شرعی وقف کا حکم تابید (ہمیشہ رہنا) ہے، اور اراضی کے علاوہ کوئی چیز ہمیشہ نہیں رہتی[۲]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''وقف''۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۱/۴۶۰، المجموع ۶/۳۶، المغنی ۳/۱۳، کشاف القناع ۲/۲۳۵۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۵/۲۶۸، مطالب أولی النہی ۳/۵۸۸، الشرح الصغیر ۴/۳۳۔

(۲) روضۃ الطالبین ۵/۳۱۵، مطالب أولی النہی ۴/۲۷۷، الخرشی ۷/۸۰، فتح القدیر ۵/۴۳۱۔

حمی

تعریف:

۱- لغت میں حمی کا معنی ہے سبز گھاس کی وہ جگہ جس کی حفاظت کی جائے اور لوگوں کو جانور چرانے کی اس میں اجازت نہ ہو، اور ہر وہ چیز جس کی حفاظت کی جائے، اور حمی اللہ سے اللہ کی حرام کردہ چیزیں مراد ہیں، حمی: مصدر ہے، اس سے مراد اسم مفعول ہے، اس کا تثنیہ ''حمیان'' آتا ہے، اور ''حموان'' بھی سنا گیا ہے۔

کہا جاتا ہے: ''حميت المكان من الناس حمى، حميا بہ وزن رمیاً، حمية (کسرہ کے ساتھ) اور حماية''، یعنی میں نے اس جگہ کو لوگوں سے محفوظ کر دیا کہ اس کے قریب نہ جائیں، اور اس میں داخل نہ ہوسکیں[۱]۔

اصطلاح میں یہ وہ غیر آباد جگہ ہے جس کو امام مخصوص مویشیوں کے لئے محفوظ کر دے[۲]۔

امام شافعی نے کہا: حمی کی اصل یہ ہے کہ اگر عربوں میں کوئی معزز آدمی چراگاہ کے لئے کوئی سرسبز علاقہ تلاش کر لیتا، تو وہاں کسی پہاڑ پر یا پہاڑ نہ ہو تو کسی بلند جگہ پر ایک کتے کو پہنچا دیتا، پھر اس کو بھونکنے پر آمادہ کرتا، کچھ لوگ کھڑے ہو کر سنتے کہ اس کی آواز کہاں تک جاتی ہے، جہاں تک اس کی آواز پہنچتی، چاروں طرف سے اس کو محفوظ علاقہ قرار دے دیتا، اس سے ہٹ کر وہ عام لوگوں کے ساتھ اپنے جانور چراتا، لیکن دوسرے لوگ اس ممنوعہ علاقہ میں آ کر اس کے ساتھ اپنے جانور نہیں چرا پاتے تھے[۱]۔

(۱) المغرب، تاج العروس، لسان العرب، المصباح، المعجم الوسیط۔

(۲) وفاء الوفا ۳/ ۱۰۸۲، عمدۃ القاری ۱۲/ ۲۱۳، مطالب أولی النہی ۲/ ۳۸۸۔

(۱) وفاء الوفاء ۳/ ۱۰۸۷، عمدۃ القاری ۱۲/ ۲۱۳۔

متعلقہ الفاظ:

الف-احیاء موات:

۲- احیاء موات: ایسی زمین کو آباد کرنا ہے جس پر کسی کی ملکیت نہ رہی ہو، اور اس میں آباد کرنے کا کوئی اثر موجود نہ ہو[۲] حمی اور احیاء موات میں تعلق یہ ہے کہ دونوں میں کسی خاص مصلحت کی خاطر زمین کو مخصوص کرنا ہے، البتہ حمی میں زمین کو عوامی مصلحت کے لئے خاص کرنا ہوتا ہے، جب کہ احیاء موات میں کسی معین شخص کے لئے خاص ہوتی ہے اور وہ زمین کو آباد کرنے والا ہے۔

ب-إقطاع:

۳- لغت میں اقطاع کا معنی مالک بنانا ہے۔

اصطلاح میں یہ وہ اراضی ہیں جنہیں یا ان کی منفعت امام کسی کو فائدہ اٹھانے کے لئے دے دے، یہ تملیک ہے، جب کہ حمی میں تملیک نہیں، نیز حمی عوامی مصلحت کے لئے ہوتا ہے، اس کے برخلاف إقطاع بسا اوقات نجی مصلحت کے لئے ہوتا ہے[۳]۔

ج-إرفاق:

۴- إرفاق کا معنی: منفعت عطا کرنا اور کسی جگہ کو مرفق (عام لوگوں کی خدمت کی جگہ) بنانا ہے، جیسے بازاروں کی نشست گاہیں، سڑکوں کے کنارے کی زمین، شہروں کے اردگرد کی وسیع اراضی، سفر کی

(۲) المغنی ۵/ ۵۶۳، الموسوعۃ الفقہیہ اصطلاح ''إحیاء الموات''۔

(۳) الموسوعۃ الفقہیہ اصطلاح ''إقطاع''۔

منزلیں (آرام گاہیں)۔

اِرفاق ہر ایسی چیز میں ہوتا ہے جس میں عمومی فائدہ ہو جب کہ حمی صرف چراگاہوں میں ہوتا ہے [۱]۔

د-اِرصاد:

۵-لغت میں اِرصاد کا معنی تخصیص کرنا، تیار کرنا اور مہیا کرنا ہے۔

اصطلاح میں یہ امام کا بیت المال کی بعض اراضی کی آمدنی کسی مصرف کے لئے خاص کرنا ہے۔

اِرصاد اور حمی میں فرق یہ ہے کہ اِرصاد آمدنی کو خاص کرنا ہے، جب کہ حمی کسی عام مصلحت کے لئے عین شئ کو خاص کرنا ہے [۲]۔

شرعی حکم:

۶-حمی میں اصل ممنوع ہونا ہے، اس لئے کہ اس میں لوگوں کے لئے تنگی پیدا کرنا، اور ان کو ایسی چیز سے فائدہ اٹھانے سے روکنا ہے جس میں ان کا مشترک حق ہے [۳]، اس کی دلیل صعب بن جثامہ کی روایت ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا: "**لا حمى إلا لله ولرسوله**" [۴] (حمی صرف اللہ اور اس کے رسول کے لئے ہے)۔

رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے: "**المسلمون شركاء في ثلاث: الماء والنار والكلأ**" [۵] (تمام مسلمان تین چیزوں میں شریک ہیں: پانی، آگ اور گھاس)۔

جمہور فقہاء نے امام کے لئے مباح قرار دیا ہے کہ وہ مجاہدین کے گھوڑوں، جزیہ کے جانوروں، صدقہ کے اونٹوں اور کمزور مویشیوں کے لئے محفوظ چراگاہ مقرر کردے، اس میں کچھ معین شرائط ہیں [۱]، اس کی دلیل یہ ہے کہ "**أن رسول الله ﷺ حمى النقيع [۲] لخيل المسلمين**" (رسول اللہ ﷺ نے مقام نقیع کو مسلمانوں کے گھوڑوں کے لئے حمی بنایا)۔

حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا: "**حمى النبي ﷺ الربذة [۳] لإبل الصدقة**" [۴] (رسول اللہ ﷺ نے ربذہ کو صدقہ کے اونٹوں کے لئے حمی قرار دیا تھا)۔

حضور ﷺ کے بعد حضرت عمرؓ نے شرف کو حمی قرار دیا اور ایک قول یہ ہے کہ [۵] اور ربذہ کو حمی قرار دیا۔

حضرت عمرؓ کے حمی کی حدیث بخاری نے اپنی صحیح میں حضرت زید

---

(۱) الموسوعۃ الفقہیہ اصطلاح "اِرفاق"۔

(۲) الموسوعۃ الفقہیہ اصطلاح "اِرصاد"۔

(۳) المغنی ۵/ ۵۸۰، عمدۃ القاری ۱۲/ ۲۱۳۔

(۴) حدیث "لا حمى إلا لله ولرسوله" کی روایت بخاری (الفتح ۵/ ۴۴ طبع السلفیہ) نے حضرت صعب بن جثامہ سے کی ہے۔

(۵) حدیث: "المسلمون شركاء في ثلاث: الماء والنار والكلأ" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۷۵۱ تحقیق عزت عبید دعاس) نے مہاجرین میں سے

= ایک شخص سے کی ہے، اس کی اسناد صحیح ہے۔

(۱) نقیع کا حمی مدینہ سے بیس فرسخ پر ہے، یہ وادی عقیق کے شروع کا حصہ ہے اور وہاں کا سبز ترین مقام ہے، یہ برید کے اعتبار سے ایک میل ہے، وہاں بکثرت درخت ہیں (وفاء الوفاء ۳/ ۱۰۸۳)۔

(۲) حدیث: "أن رسول الله ﷺ حمى النقيع لخيل المسلمين" کی روایت بیہقی (۶/ ۱۴۶ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے، ابن حجر نے فتح الباری (۵/ ۴۵ طبع السلفیہ) میں اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۳) ربذہ: نجد میں مضافات مدینہ کا ایک گاؤں ہے جو مدینہ سے تین دن کی دوری پر ہے (وفاء الوفا ۳/ ۱۰۹۱)۔

(۴) حدیث ابن عمر: "حمى النبي ﷺ الربذة لإبل الصدقة" کی روایت ہیثمی نے مجمع الزوائد (۴/ ۱۵۸ طبع القدسی) میں کی ہے اور کہا ہے کہ اس کی روایت طبرانی نے الکبیر میں کی ہے اور اس کے رجال صحیح کے رجال ہیں۔

(۵) شرف: نجد کا درمیانی علاقہ ہے، بنو آکل المرار کے گھر یہیں تھے، یہاں "ضریہ" نام کا سرکاری حمی ہے، شرف کے اول حصہ میں ربذہ ہے، اور اس سے متصل "شریف" ہے، دونوں کے درمیان "سریر" ہے، اس کے مشرقی حصہ کو "شریف" اور مغربی حصہ کو "شرف" کہتے ہیں (وفاء الوفا ۳/ ۱۰۹۰)۔

بن اسلم سے روایت کی ہے، انہوں نے اپنے والد سے نقل کیا ہے کہ حضرت عمر بن الخطابؓ نے اپنے ایک غلام کو جسے ''ہنیا'' کہتے تھے، سرکاری حمی پر مقرر کیا، اور اس سے فرمایا: ہنیا! مسلمانوں سے اپنے ہاتھ روکے رہنا (ظلم نہ کرنا) مسلمانوں (ایک روایت میں ہے: مظلوم) کی بددعاء سے بچتے رہنا، کیونکہ مظلوم کی دعاء قبول ہوجاتی ہے۔ اس میں اس کو چرانے دے جو بے چارہ صریمہ[۱] (تھوڑی سی اونٹیاں) یا غنیمہ[۲] (تھوڑی سی بکریاں) رکھتا ہو، ابن عوف اور ابن عفان کے جانوروں کو چرنے نہ دو، کیونکہ اگر ان دونوں کے جانور ہلاک بھی ہوجائیں تو یہ کھجوروں اور کھیتوں میں چلے جائیں گے، لیکن تھوڑی اونٹنیوں اور تھوڑی بکریوں والے کے جانور اگر ہلاک ہوگئے تو یہ اپنے بال بچے میرے پاس لائیں گے، اور کہیں گے: امیر المؤمنین، امیر المؤمنین، تو کیا میں ان کو چھوڑ سکتا ہوں، پھر پانی گھاس دینا میرے لئے سونا چاندی دینے سے سہل ہے، خدا کی قسم لوگ سمجھتے ہیں کہ میں نے ان پر ظلم کیا ہے، ملک ان کا ہے، جاہلیت کے زمانہ میں وہ اس پر لڑتے رہے، یہ زمین اسلام کے زمانہ میں بھی ان ہی کی رہی، بے شک اس ذات کی قسم جس کے قبضہ میں میری جان ہے! اگر جہاد کے جانور نہ ہوتے جن پر میں مجاہدین کو سوار کرتا ہوں تو ان کی بالشت برابر زمین کو بھی حمی نہ قرار دیتا[۳]۔

اسی طرح حضرت عثمانؓ نے حمی مقرر کیا تھا[۴]۔

شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ حمی رسول اللہ کے ساتھ خاص تھا، کوئی اور حمی مقرر نہیں کرسکتا، ان کی دلیل نبی علیہ السلام کے ارشاد: **"لا حمی إلا لله ولرسوله"** (حمی صرف اللہ اور اس کے رسول کے لئے ہے) کا ظاہر ہے۔

لیکن شافعیہ کے یہاں اظہر پہلا قول ہے جو جمہور کے موافق ہے[۱]۔

حمی کی شرائط:[۲]

۷-الف- یہ کہ حمی کی تعیین امام یا اس کے نائب کی طرف سے ہو، امام سے اجازت حاصل کئے بغیر بھی نائب امام حمی مقرر کرسکتا ہے، اس لئے کہ حمی کی تعیین تملیک یا إقطاع کے قبیل سے نہیں ہے، لہذا اس پر ان دونوں کے احکام جاری نہ ہوں گے، امام اور اس کے نائب کے علاوہ کسی کو حمی مقرر کرنے کا حق نہیں ہے۔

ب- یہ کہ حمی مسلمانوں کے مفاد کے لئے ہو یعنی مجاہدین کے گھوڑوں، جزیہ کے جانوروں، جہاد کے اونٹوں، زکاۃ کے اونٹوں، گم شدہ جانوروں جن کی حفاظت کی ذمہ داری امام پر ہے اور غریب مسلمانوں کے مویشیوں کے لئے ہو۔

شافعیہ نے کہا کہ یہ خاص طور پر غریب مسلمانوں کے لئے ہے، مالداروں کے لئے نہیں۔

مالکیہ میں سے حطاب نے کہا: ظاہر یہ ہے کہ یہ ہمارے مذہب کے مطابق ہے، امام کے لئے جائز نہیں کہ حمی کو اپنے لئے خاص کر لے، اس لئے کہ خود کو حمی کے ساتھ خاص کرنے میں لوگوں کے لئے

---

(۱) صریمہ: صاد کے ضمہ اور راء کے فتحہ کے ساتھ: صرمہ کی تصغیر ہے، اس کا معنی تیس کے بقدر اونٹوں کا ریوڑ ہے۔

(۲) غنیمہ: غنم کی تصغیر ہے، اس سے مراد تھوڑے اونٹ اور بکریاں ہیں، اس لئے اس کی تصغیر لائی گئی ہے (عمدۃ القاری ۱۴/ ۳۰۵)۔

(۳) حدیث اسلم: "أن عمر بن الخطاب استعمل مولى له......" کی روایت بخاری (الفتح ۶/ ۱۷۵ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۴) وفاء الوفا ۳/ ۱۰۸۷، المغنی ۵/ ۵۸۱۔

(۱) شرح السنہ ۸/ ۲۷۳، وفاء الوفا ۳/ ۱۰۸۶، المغنی ۵/ ۵۸۰، عمدۃ القاری ۲/ ۲۱۳، مواہب الجلیل ۶/ ۳۔

(۲) المغنی ۵/ ۵۸۱، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی ص ۲۲۲، الأحکام السلطانیہ للماوردی ص ۱۸۵، مواہب الجلیل ۶/ ۴، الأموال لأبی عبید ص ۱۲۴، الأموال لابن زنجویہ ۲/ ۶۵۹، الدسوقی ۴/ ۹۶، الشرح الصغیر ۴/ ۹۲، الرتاج ۱/ ۶۹۶، ۶۹۹، عمدۃ القاری ۱۴/ ۳۰۴، ۱۲/ ۲۱۳، نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۳۷۔

تنگی پیدا کرنا اور ان کو ضرر پہنچانا ہے، مسلمانوں کے لئے محفوظ کئے گئے حمی میں وہ اپنے جانور داخل نہیں کرسکتا، اگر وہ مالدار ہو، اور صرف مال داروں، مسلمانوں یا اہل ذمہ کے لئے خاص نہیں کرسکتا، ہاں غریب مسلمانوں کے لئے خاص کرسکتا ہے، کیونکہ اس کا ذکر حضرت عمرؓ کی سابقہ حدیث میں آیا ہے۔

ج- یہ کہ حمی کسی کی ملکیت نہ ہو جیسے وادیوں کا نشیبی حصہ، پہاڑ اور بنجر زمین، اگرچہ مسلمان ان مقامات کو کام میں لاتے ہوں، لیکن امام کے حمی مقرر کردینے میں ان کے لئے زیادہ فائدہ ہے۔

سحنون نے کہا: حمی صرف ان دیہی سرسبز علاقوں میں ہوں گے جہاں درخت یا عمارت نہ ہوں، وہاں بھی اطراف کے علاقوں میں حمی ہوں گے، تاکہ وہاں کے باشندوں کو تنگی محسوس نہ ہو، اسی طرح ان سرسبز وادیوں میں ہوں گے جہاں مکانات نہ ہوں، اِلا یہ کہ وہاں کے باشندوں کے لئے قابل انتفاع میدان اور چراگاہ کے مصرف سے زائد ہو[۱]۔

جاری پانی (جو خشک نہ ہو) مثلاً چشمہ یا کنویں کا پانی، اس کو حمی قرار دینا جائز نہیں۔

د- یہ کہ حمی کم ہو، لوگوں کے لئے باعث تنگی نہ ہو، بلکہ وہاں کے لوگوں کی ضرورت سے زائد ہو۔

حمی سے فائدہ اٹھانے والوں سے عوض لینا:

۸- کسی والی کے لئے جائز نہیں کہ مویشی والوں سے بنجر یا حمی میں جانوروں کو چرانے کا معاوضہ لے[۲]، اس لئے کہ نبی ﷺ کا فرمان ہے: "المسلمون شركاء في ثلاث: الماء والنار

(۱) الحطاب ۶/۴۔

(۲) الأحكام السلطانیہ للماوردی رص ۱۸۷، الأحكام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۲۲۴، مطالب أولی النہی ۴/۲۰۱، نہایۃ المحتاج ۵/۳۳۸۔

والكلأ"[۱] (مسلمان تین چیزوں میں شریک ہیں: پانی، آگ اور گھاس)۔

حمی کے لئے امین مقرر کرنا:

۹- مستحب ہے کہ امام ایک امین مقرر کردے جو کمزور لوگوں کے جانوروں کو حمی میں آنے دے، اور طاقتوروں کے جانوروں کو روک دے[۲]۔

امام کے حمی میں تعدی کرنے والے کی سزا:

۱۰- اگر امام حمی کو کمزور لوگوں کے لئے خاص کردے، اور کوئی طاقتور اس میں داخل ہونا چاہے تو اس کو روکا جائے گا، اگر اس کو امام کی ممانعت کا علم نہ ہو تو اس پر کوئی تاوان یا تعزیر نہ ہوگی، لیکن اگر وہ اس کا علم ہوتے ہوئے تعدی کرے اور حمی میں جانور چرائے تو امام اس کی تعزیر، ڈانٹ ڈپٹ یا دھمکی دے کر کرے گا، اگر بار بار تعدی کرے تو اس کو مار کی سزا دے گا[۳]۔

حمی کو توڑنا:

۱۱- نبی کریم ﷺ کے مقرر کردہ حمی کو منصوص علیہ امر کی طرح توڑا یا بدلا نہیں جائے گا، اگرچہ اس کی ضرورت باقی نہ ہے، اور اگر کوئی اس کو آباد کرلے تو اس کا مالک نہ ہوگا، حطاب نے کہا: اظہر یہ ہے کہ اس کو توڑنا جائز ہے، اگر اس امر کی دلیل نہ ہو کہ اس کو ہمیشہ رکھنے کا ارادہ تھا۔

(۱) حدیث: "المسلمون شركاء في ثلاث......" کی تخریج (فقرہ نمبر ۶) کے تحت گذر چکی۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۵/۳۳۸، الماوردی رص ۱۸۵، الحطاب ۶/۸۔

(۳) الحطاب ۶/۸، أسنی المطالب ۲/۴۴۹۔

حضور علیہ السلام کے بعد اگر کوئی امام حمی مقرر کرے، پھر وہ خود ہی اس کو توڑ دے یا اس کے بعد آنے والا اس کو توڑ دے اور اس میں مسلمانوں کے مفاد کی رعایت رکھی جائے تو ایسا کرنا اس کے لئے جائز ہوگا۔

رملی نے کہا: حضور علیہ السلام کا مقرر کردہ حمی کسی بھی حال میں توڑا یا بدلا نہیں جائے گا، اس لئے کہ یہ نص ہے، آپ کے علاوہ کسی دوسرے کے مقرر کردہ حمی کا حکم الگ ہے، اگر چہ خلفائے راشدین ہوں۔

بہوتی نے کہا: یہ اجتہاد کو بذریعہ اجتہاد توڑنے کی قبیل سے نہیں ہے، بلکہ اپنے اپنے وقت میں دونوں اجتہاد پر عمل کرنا ہے، جیسے کسی واقعہ کے بارے میں ایک قاضی کوئی فیصلہ کردے، پھر دوبارہ وہی واقعہ پیش آئے، اور اس وقت اس کا اجتہاد بدل جائے، جیسے مشرکہ کے مسئلہ میں حضرت عمرؓ کا فیصلہ ہے [۱]۔

حمی کو آباد کرنا:

۱۲- اگر کسی جگہ کے بارے میں حمی مقرر کرنے کا حکم ثابت ہوجائے پھر کوئی حمی کے حق کو نظر انداز کرتے ہوئے اس کے آباد کرنے کا اقدام کرے تو حمی کی رعایت کی جائے گی۔

اب اگر وہ رسول اللہ علیہ السلام کا مقرر کردہ حمی ہو تو حمی باقی رہے گا اور آباد کرنا باطل ہوگا، اور اس کے آباد کرنے کی کوشش کرنے والے کو ڈانٹ کر بھگا دیا جائے گا، خصوصاً اگر حمی کی ضرورت باقی ہو، اور اگر اس کو حضور علیہ السلام کے بعد کے ائمہ نے حمی مقرر کیا ہو تو اس کی آباد کاری کے برقرار رکھنے کے بارے میں شافعیہ کے یہاں دو اقوال اور حنابلہ کے یہاں بھی دو رائیں ہیں۔

اول: وہ اس کا مالک ہوجائے گا، اس اعتبار سے کہ آباد کرنے کے ذریعہ اس کی ملکیت کے متعلق نص موجود ہے، یعنی نبی کریم علیہ السلام کا ارشاد ہے: "من أحيا أرضا ميتة فهي له" [۱] (جو کوئی غیر آباد زمین کو آباد کرے گا وہ اسی کی ہوگی)، اور حمی مقرر کرتے وقت امام کے اجتہاد پر نص کو مقدم رکھا جائے گا۔

دوم: وہ اس کا مالک نہ ہوگا، اس کو اس پر برقرار نہیں رکھا جائے گا، اس پر حمی کے احکام جاری ہوں گے، جیسے کہ رسول اللہ علیہ السلام کے مقرر کردہ حمی کا حکم ہے، اس لئے کہ یہ ایسا حکم ہے جو برحق نافذ ہوگیا ہے۔

پہلی رائے ہی حنابلہ کے یہاں معتمد ہے [۲]۔

(۱) الماوردی رص ۱۸۶، أبو یعلی رص ۲۲۴، نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۳۸، الشرقاوی ۲/ ۱۸۴، مطالب أولی النہی ۴/ ۲۰۰، کشاف القناع ۴/ ۲۰۲، الحطاب ۶/ ۱۰، الموسوعہ ۲/ ۲۴۷۔

(۱) حدیث: "من أحيا أرضا ميتة فهي له" کی روایت ترمذی (۳/ ۶۵۴ طبع الحلبی) نے حضرت جابر بن عبد اللہؓ سے کی ہے، ترمذی نے اس کو حسن صحیح کہا ہے۔

(۲) سابقہ مراجع۔

حمالہ

تعریف:

۱- **حماله** (حاء کے فتحہ کے ساتھ) خون بہایا تاوان جس کو انسان کسی دوسرے کی طرف سے اٹھائے، اس کے لئے "**حمال**" کا لفظ بھی استعمال ہوتا ہے، اس کی جمع **حمالات** اور **حمل** ہے(۱)۔

اصطلاح میں جس چیز کا انسان قرض لے کر متحمل ہو، اور اس کو اپنے ذمہ میں لے لے، تاکہ آپسی صلح و صفائی کرانے میں خرچ کرے، مثلاً دو فریق میں لڑائی ہو، خون بہے، اس میں جان یا مال کا نقصان ہو، اور کوئی شخص ان میں صلح کی کوشش کرے، اور تلف شدہ خون اور اموال کی ذمہ داری اپنے سر لے لے(۲)۔

متعلقہ الفاظ:

کفالہ:

۲- لغت میں کفالہ کا معنی ملانا ہے، اور اسی معنی میں یہ فرمان باری ہے: "**وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا**"(۳) (اور اس کا سرپرست زکریا کو بنادیا)، یعنی اس کو زکریا کے ساتھ ملا دیا، اور اس کی کفالت ان کے ذمہ لازم کردی، اور نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**أنا وكافل اليتيم في الجنة هكذا وأشار بإصبعيه السبابة والوسطى**"(۱) (میں اور یتیم کی پرورش کرنے والا دونوں جنت میں اس طرح (قریب) ہوں گے، آپ نے شہادت اور بیچ کی انگلی کو ملا کر اشارہ فرمایا)، یعنی اس کو اپنی پرورش وتربیت میں شامل کرلے، حصہ کو کفل کہتے ہیں، اس لئے کہ اس کا مالک اس کو اپنی طرف ملاتا ہے۔

اصطلاح میں: کفالہ حنفیہ کے نزدیک علی الاطلاق مطالبہ میں کفیل کے ذمہ کو اصیل کے ذمہ کے ساتھ ملانا ہے، یعنی خواہ نفس کا مطالبہ ہو یا دین کا یا کسی عین شئ مثلاً غصب وغیرہ کی چیز کا، لہذا کفیل، ضمین، قبیل، حمیل اور غریم یہ سب ہم معنی الفاظ ہیں۔

مالکیہ کی رائے، شافعیہ کا مشہور مذہب اور حنابلہ کی رائے ہے کہ کفالہ یہ ہے کہ رشید (غیر سفیہ) اس شخص کو حاضر کرنے کی ذمہ داری لے، جس کا حاضر ہونا عدالت میں لازم ہو۔

حنفیہ کفالہ کا اطلاق مال اور ذات کے کفالہ پر کرتے ہیں، مالکیہ اور شافعیہ ضمان کو دو قسموں: مال کا ضمان اور ذات کا ضمان میں تقسیم کرتے ہیں، اور شافعیہ کفالہ کا اطلاق بدنی چیزوں کے ضمان پر کرتے ہیں۔

حنابلہ کے نزدیک ضمان دوسرے شخص کے ذمہ میں موجود حق کی ذمہ داری لینا ہے، اور کفالہ دوسرے کو عدالت میں حاضر کرنے کی ذمہ داری لینا ہے(۲)۔

---

(۱) لسان العرب المحیط، الصحاح فی اللغۃ والعلوم، متن اللغہ، المصباح المنیر مادہ: "حمل"۔

(۲) شرح النووی لصحیح مسلم ۷/ ۱۳۳ طبع المطبعۃ الازہریہ، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۴۳۳ طبع مطبعۃ الریاض الحدیثہ، سبل السلام ۲/ ۲۹۸ طبع دار الکتاب العربی، نیل الأوطار ۴/ ۱۶۸ طبع قاہرہ، لسان العرب المحیط: مادہ "حمل"۔

(۳) سورۂ آل عمران/ ۳۷۔

(۱) حدیث: "أنا وكافل اليتيم في الجنة......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۴۳۶ طبع السلفیہ) نے حضرت سہل بن سعدؓ سے کی ہے۔

(۲) ابن عابدین ۴/ ۲۴۹ طبع دار إحیاء التراث العربی، الاختیار لتعلیل المختار ۲/ ۱۶۶، ۱۶۷ طبع دار المعرفہ، القوانین الفقہیہ رص ۳۳۰، روضۃ الطالبین ۴/ ۲۴۰ اور اس کے بعد کے صفحات، اور ۴/ ۲۵۳، قلیوبی وعمیرہ ۲/ ۳۲۷، المغنی ۴/ ۵۹۰، ۵۹۱، نیل الأوطار ۱/ ۲۷۷ طبع قاہرہ، لسان العرب، المصباح المنیر: مادہ "حمل"، "کفل"، "ضمن"، الفروق فی اللغہ رص ۲۰۱ طبع دار الآفاق الجدیدہ۔

ضمان:

۳- لغت میں ضمان: "ضمن المال وبه ضمانا" سے ماخوذ ہے، یعنی التزام کرنا، پابند بننا۔

اصطلاح میں: حق کی ذمہ داری لینے میں ذمہ داری لینے والے کے ذمہ کو جس کی ذمہ داری لی گئی ہے اس کے ذمہ کے ساتھ ملانا ہے۔

ضمان اور حمالہ میں فرق یہ ہے کہ حمالہ آپسی صلح کرنے کے لئے خون بہا وغیرہ کا ضمان لینا ہے۔ جب کہ ضمان خون بہا اور اس کے علاوہ میں بھی ہوتا ہے، لہذا ضمان حمالہ سے عام ہے (۱)۔

حمالہ کی مشروعیت:

۴- فقہاء کے یہاں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ حمالہ مشروع ہے، اور اعلیٰ اخلاق کا نمونہ ہے۔

عرب حمالہ سے واقف تھے، جب ان میں کوئی لڑائی ہوتی، خون بہا وغیرہ میں تاوان دینے کی ضرورت پڑتی تو کوئی اٹھ کر رضا کارانہ طور پر اس کی ذمہ داری لے لیتا، بالآخر یہ ہنگامہ ختم ہوجاتا، اور اگر معلوم ہوجاتا کہ فلاں شخص نے حمالہ قبول کرلیا ہے تو بڑھ کر اس کی مدد کرتے اور اس کو اتنا دیتے کہ وہ بری الذمہ ہوجاتا، اور اگر اس حمالہ کی ادائیگی کے لئے وہ کسی سے مانگتا تو بھی اس سے اس کی عزت کم نہ ہوتی، بلکہ یہ فخر کی بات ہوتی۔

حضرت قتادہ بن أبی اوفی اس کثرت سے حمالہ لیا کرتے تھے کہ ان کو صاحب حمالہ کہا جانے لگا، وہ اس میں لوگوں سے اس کی ادائیگی کی خاطر درخواست کرتے اور ادا کرتے تھے (۲)۔

اس کے بارے میں اصل فرمان باری ہے: "فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ" (۱) (پس اللہ سے ڈرتے رہو اور اپنے آپس کی اصلاح کرو)۔

نیز قبیصہ بن مخارق ہلالی سے مروی ہے انہوں نے فرمایا کہ میں نے ایک حمالہ کی ذمہ داری لی، رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں آکر میں نے سوال کیا، آپ ﷺ نے فرمایا: "أقم حتى تأتينا الصدقة فنأمر لک بها" ۔ قال: ثم قال: "يا قبيصة: إن المسألة لا تحل إلا لأحد ثلاثة: رجل تحمل حمالة فحلت له المسألة حتى يصيبها ثم يمسک ورجل أصابته حاجة اجتاحت ماله فحلت له المسألة حتى يصيب قواما من عيش (أو قال سدادا من عيش) ورجل أصابته فاقة حتى يقوم ثلاثة من ذوي الحجا من قومه: لقد أصابت فلانا فاقة فحلت له المسألة، حتى يصيب قواما من عيش (أو قال سدادا من عيش) فما سواهن من المسألة، يا قبيصة. سحتا يأكلها صاحبها سحتا" (۲) (ٹھہرو! ہمارے پاس صدقات کا مال آجائے تو اس میں سے دوں گا، پھر آپ ﷺ نے فرمایا: اے قبیصہ! سوال کرنا صرف تین شخصوں کے لئے حلال ہے: ایک تو وہ جو کسی حمالہ کی ذمہ داری لے، تو اس کے لئے سوال کرنا حلال ہے، یہاں تک کہ اس کو ادا کردے، پھر مانگنے سے باز رہے، دوسرے وہ شخص جس پر کوئی آفت آجائے اور اس کا مال ضائع ہوجائے تو اس کے لئے سوال کرنا حلال ہے، یہاں تک کہ اس کو اس قدر مال مل جائے کہ اس کا گزر بسر ہوسکے (راوی کو شک ہے کہ آپ ﷺ نے "قوام" فرمایا یا "سداد"، دونوں ہم معنی ہیں)، تیسرا وہ شخص جس پر فاقہ پڑجائے اور اس کی قوم کے تین عقلمند

---

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) الإصابہ فی تمییز الصحابہ ۳/ ۲۲۴، أسد الغابہ ۴/ ۸۷، ۸۸۔

(۱) سورۂ انفال/ ۱۔

(۲) حدیث: "يا قبيصة إن المسألة لا تحل إلا لثلاثة: رجل......" کی روایت مسلم (۲/ ۷۲۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

شخص گواہی دیں کہ بے شک اس پر فاقہ پڑا ہے تو اس کے لئے سوال کرنا جائز ہے، جب تک کہ اس کو اپنی گزر بسر کے بقدر نہ مل جائے، ان لوگوں کے علاوہ کسی اور کے لئے سوال کرنا، اے قبیصہ، حرام ہے، سوال کرنے والا حرام کھاتا ہے)۔

حمالہ کے احکام:

الف-حمیل کو زکاۃ دینا:

۵-فقہاء کی رائے ہے کہ حمیل کو زکاۃ دینا جائز ہے، اگر جان یا مال کے تلف کرنے یا لوٹنے کے سبب پیدا ہونے والے نزاع کو ختم کرنے کے لئے قرض لیا ہو بشرطیکہ وہ فقیر ہو، حنابلہ نے کہا: اگر چہ اہل ذمہ کے درمیان صلح کرائی ہو، اور اگر وہ خود مال دار ہو تو اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ اس کو غارمین (تاوان بھرنے والوں) کے حصہ میں سے دیا جائے گا، اگر چہ مال دار ہو، یہی اسحاق، ابوثور، ابوعبید اور ابن المنذر کا قول ہے۔

ان کی دلیل: ابوسعید خدریؓ کی حدیث ہے:"لا تحل الصدقة لغني إلاّ لخمسة: لغازٍ في سبيل الله، أو لعامل عليها، أو لغارم، أولرجل اشتراها بماله، أو لرجل كان له جار مسكين فتصدق على المسكين فأهداها المسكين للغني"[1] (رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: صدقہ پانچ اشخاص کے علاوہ کسی مال دار کے لئے حلال نہیں ہے: اللہ کی راہ میں جہاد کرنے والا، یا صدقہ کی وصولی کے لئے کام کرنے والا، یا تاوان بھرنے والا، یا وہ شخص جس نے صدقہ کو اپنے مال سے خرید لیا ہو یا وہ شخص جس کا کوئی غریب پڑوسی ہو، اس کو صدقہ میں کوئی چیز دی جائے، پھر وہ اس کو مال دار کے پاس ہدیہ میں بھیج دے)۔

لہذا کار خیر وصلاح میں قرض دار ہونے والے کے لئے جائز ہے، اگر اس نے کسی سے قرض لے کر دو افراد یا دو قبائل میں لڑائی کو ختم کرایا ہو کہ زکاۃ کا مال لے کر اس قرض کو ادا کرے، اگر چہ وہ مال دار ہو، بشرطیکہ اس کا مال ختم ہو جائے، جیسے تاوان بھرنے والا۔

نیز اس لئے کہ بسا اوقات حمیل اس طرح کے کام میں بڑی مقدار میں مال کا التزام کر لیتا ہے، اور اس کا یہ کام بہت بڑا احسان ہے، اس کا منشاء صلاح عامہ ہے، لہذا حسن سلوک کا تقاضا ہے کہ زکاۃ کا مال دے کر اس کے بوجھ کو ہلکا کیا جائے، اور اس کے مال کو اس کی اپنی ضرورت کے لئے باقی رکھا جائے، تاکہ صلح وآشتی کرانے والے تہی دست نہ ہو جائیں، یا فتنوں کو ٹھنڈا کرنے اور مفاسد کو روکنے کے ان کے عزائم کمزور نہ پڑ جائیں، لہذا اس کو اتنا دیا جائے کہ وہ اپنے "حمالہ" کو ادا کر سکے اگر چہ وہ مال دار ہو۔

اگر وہ حمالہ کے بقدر قرض لے کر ادا کر دے تو اس کے لئے زکاۃ لینا جائز ہوگا، اس لئے کہ تاوان باقی ہے، اور مطالبہ برقرار ہے، لہذا حمالہ کے سبب قرض دار ہونے سے وہ ابھی نہیں نکلا ہے۔

اور اگر وہ حمالہ اپنے ذاتی مال سے ادا کر دے تو اس کے لئے زکاۃ لینا جائز نہیں، اس لئے کہ تاوان ساقط ہو چکا ہے، اور وہ قرض دار ہونے سے خارج ہو گیا ہے۔

ذاتی ضرورت کے لئے تاوان کو حمالہ نہیں مانا جائے گا، اور نہ ہی اس پر حمالہ کا حکم جاری ہوگا، اس لئے کہ اپنی ذاتی مصلحت کے لئے تاوان بھرنے والا ذاتی ضرورت کے لئے لیتا ہے، لہذا اس کی حاجت وضرورت کا اعتبار ہوگا، جیسے فقیر ومسکین، جب کہ حمالہ میں

---

(۱) حدیث "لا تحل الصدقة لغني إلا لخمسة: لغاز في......" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۲۸۶، ۲۸۷ تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۱/ ۴۰۷، ۴۰۸ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے اس سے اتفاق کیا ہے۔

تاوان بھرنے والا فتنہ کی آگ بجھانے کے لئے لیتا ہے، لہذا مال دار ہونے کے باوجود اس کے لئے زکاۃ لینا مجاہد اور عامل کی طرح جائز ہوگا[۱]۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ زکاۃ، فقیر جمیل ہی کو دی جاسکتی ہے، اس لئے کہ جس پر زکاۃ واجب ہو اس کے لئے مصارف زکاۃ کی دوسری اصناف کی طرح زکاۃ لینا حلال نہیں ہے۔

نیز اس لئے کہ حضور ﷺ نے حضرت معاذؓ سے فرمایا تھا: **"وأعلمهم أن الله افترض عليهم صدقة في أموالهم تؤخذ من أغنيائهم وترد في فقرائهم"**[۲] (ان کو بتاؤ کہ اللہ نے ان پر ان کے مال میں صدقہ فرض کیا ہے جو ان کے مال داروں سے لیا جائے گا اور انہی کے محتاجوں کو دیا جائے گا)۔

ب-حمالہ کی خاطر سوال کا جائز ہونا:

۶ - جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ جو جان یا مال کے ضائع کرنے کی وجہ سے خون بہا یا مال کی ذمہ داری لے تاکہ دو گروہوں کے درمیان واقع ہونے والا فتنہ دب جائے، اس کے لئے سوال کرنا جائز ہے یہاں تک کہ اس کو ادا کردے[۳]۔

(۱) التاج والإکلیل علی ہامش مواہب الجلیل ۲/ ۳۴۷، ۳۵۰ طبع دار الفکر، حاشیۃ الزرقانی ۲/ ۱۷۹ طبع دار الفکر، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۹۶ طبع دار الفکر، القوانین الفقہیہ رص ۱۱۴، تفسیر القرطبی ۸/ ۱۸۴، روضۃ الطالبین ۲/ ۳۱۸ طبع المکتب الإسلامی، کشاف القناع ۲/ ۲۸۱، ۲۸۲ طبع عالم الکتب، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۱۳۳ طبع دار الکتب العلمیہ، نیل الاوطار ۴/ ۱۶۸، ۱۶۹، سبل السلام ۲/ ۲۹۵، ۲۹۶ طبع دار الکتاب العربی۔

(۲) حدیث: "وأعلمهم أن الله افترض عليهم صدقة في أموالهم......" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۲۶۱ طبع السلفیہ) نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے کی ہے۔

(۳) المغنی ۶/ ۴۳۳، ۴۳۴، کشاف القناع ۲/ ۲۸۱، ۲۸۲، سبل السلام ۲/ ۲۹۵، ۲۹۶، نیل الأوطار ۴/ ۱۶۸۔

ان کی دلیل قبیصہ بن مخارق کی سابقہ حدیث ہے۔

نیز حضرت انسؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **"إن المسألة لا تحل إلا لثلاثة: لذي فقر مدقع[۱] أو لذي غرم[۲]، مفظع[۳]، أو لذي دم موجع"**[۴] (سوال کرنا صرف تین قسم کے لوگوں کے لئے جائز ہے: سخت فقر والے، سخت تاوان والے اور تکلیف دہ خون بہا والے کے لئے)۔

(۱) فقر مدقع: سخت فقر جو فقیر کو دقعة (بے آب و گیاہ زمین) سے لگادے، ایک قول ہے: برے طور پر فقر برداشت کرنا۔

(۲) غرم: جس کو بلا کسی چیز کے عوض بہ مشقت ادا کرنا لازم ہو۔

(۳) مفظع: سخت بدترین۔

(۴) ذي دم موجع سے مراد وہ شخص ہے جو اپنے قاتل رشتہ دار یا دوست یا نسیب (نسبتی رشتہ دار) کی طرف سے خون بہا کی ذمہ داری لے کر اسے مقتول کے اولیاء کو دے دے، کہ اگر اس کو ادا نہ کرے تو اس کا وہ رشتہ دار یا دوست قتل کردیا جائے گا جس کے قتل سے اس کو تکلیف ہوگی، ان سب کے لئے دیکھئے: الترغیب والترہیب ۲/ ۱۴۳، ۱۴۴، تفسیر القرطبی ۸/ ۱۸۴۔
حدیث: "إن المسألة لا تحل إلا لثلاثة: لذي فقر مدقع، أو ......" کی روایت احمد (مسند ۳/ ۱۲۶، ۱۲۷ طبع المیمنیہ) نے کی ہے، ابن القطان نے اس کے ایک راوی کے مجہول ہونے کی وجہ سے اسے معلول قرار دیا ہے، دیکھئے: تلخیص الحبیر لابن حجر (۳/ ۱۵ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

حمد

تعریف:

۱- حمد لغت میں: ذم کی ضد ہے، اسی سے "محمدۃ" مذمت کی ضد ہے (۱)۔

حمد کے معنی: شکر، رضامندی، جزا دینا، حق کی ادائیگی ہے، یا یہ مکمل تعریف ہے، یہ اختیاری نیک کام پر کلام یا زبان کے ذریعہ بطور تعظیم تعریف کرنا ہے، خواہ یہ نیک کام نعمت ہو مثلاً عطایا، یا نعمت نہ ہو مثلاً عبادات، یا حمد سے مراد: قابل تعریف ذات کے اچھے افعال واوصاف پر تعریف کرنا ہے (۲)۔

جرجانی نے کہا: حمد تعظیم کے طور پر نیک کام (نعمت ہو یا کچھ اور) کی تعریف کرنا ہے، ابو البقاء وغیرہ کی طرح جرجانی نے بھی اس کی پانچ اقسام ذکر کی ہیں۔

۱- حمد لغوی: تعظیم وتوقیر کے طور پر صرف زبان کے ذریعہ نیک کام کی توصیف کرنا۔

۲- حمد عرفی: ایسا فعل جس سے انعام کرنے والے کی بحیثیت منعم تعظیم کا احساس ہو، خواہ یہ فعل زبان سے ہو یا اعضاء سے یا دل سے سب پر عام ہے۔

(۱) لسان العرب: مادہ (حمد)، تہذیب الأسماء واللغات ۳/ ۷۰، تفسیر القرطبی ۱/ ۱۳۳۔

(۲) القاموس المحیط: ۱/ ۲۲۹، الکلیات ۲/ ۱۹۴، تفسیر القرطبی ۱/ ۱۳۳، ابن عابدین ۱/ ۵، الشرح الکبیر والدسوقی ۱/ ۱۰، الغرر البہیہ ۱/ ۴، نہایۃ المحتاج ۱/ ۲۱، کشاف القناع ۱/ ۱۱۔

۳- حمد قولی: زبان کے ذریعہ حق تعالی شانہ کی وہ حمد وثنا کرنا جو اس نے اپنے انبیاء کی زبانی اپنے بارے میں کی ہے۔

۴- حمد فعلی: رضاء الٰہی کی خاطر اعمال بدنیہ کو انجام دینا۔

۵- حمد حالی: ایسی حمد جو روح وقلب کے لحاظ سے ہو، مثلاً علمی و عملی کمالات سے متصف ہونا، اور اخلاق الٰہیہ سے آراستہ ہونا (۱)۔

۲- علی الاطلاق حمد اللہ تعالی کے لئے ہے، وہی تمام انواع حمد کا مستحق ہے، کیونکہ اسی کے اچھے اچھے نام اور اعلی صفات ہیں، علی الاطلاق حمد صرف اللہ تعالی کے لئے جائز ہے، اس لئے کہ ہر احسان اسی کی طرف سے ہے خواہ براہ راست اللہ تعالی کا فعل ہو یا کسی اور کا سبب بن کر ہو (۲)۔

اللہ تعالی کی حمد اس بات سے عبارت ہے کہ اس کی تعریف وتوصیف کی جائے۔ اس کے جاہ وجلال کے اوصاف، اس کے جمال کی صفات اور اس کے جامع کمالات کے مظاہر کے ذریعہ، خواہ یہ تعریف وتوصیف زبان کے ذریعہ ہو یا قول وکلام کے ذریعہ، یہ ایسا مفہوم ہے جس کے تحت اللہ تعالی کے اسماء کے ذریعہ ثنا وتعریف کرنا آتا ہے، لہذا یہ اسماء جلیل القدر ہیں، اسی طرح اس کے تحت اس کی نعمتوں پر اس کا شکر ادا کرنا آتا ہے، لہذا یہ نعمتیں عظیم ہیں، نیز اس کے فیصلوں سے جو کہ قابل ستائش ہیں رضامندی، اور اس کے افعال جو عمدہ ہیں، کی مدح کرنا آتا ہے (۳)۔

تحمید: بار بار اللہ کی حمد کرنا، یا بقول ازہری: عمدہ قابل ستائش کاموں کے سبب اللہ تعالی کی کثرت سے حمد کرنا، تحمید میں بمقابلہ حمد

(۱) التعریفات رص ۱۲۵، ردالمحتار ۱/ ۵، الکلیات ۲/ ۱۹۸، ۱۹۹، نہایۃ المحتاج ۱/ ۲۲۔

(۲) تفسیر القرطبی ۱/ ۱۳۳، الفروق فی اللغہ رص ۴۰۔

(۳) الکلیات ۲/ ۱۹۹۔

مبالغہ زیادہ ہے[1]۔

۳- مقام محمود: جس کا ذکر اس حدیث پاک میں ہے: "اللهم آت محمدا الوسيلة والفضيلة وابعثه مقاما محمودا"[2] (خدایا! محمد ﷺ کو (قیامت کے دن) وسیلہ اور بڑا رتبہ عطا کر، اور ان کو مقام محمود پر کھڑا کر)، وہ مقام ہے جس میں ساری مخلوق حضور ﷺ کی تعریف کرے گی، کیونکہ آپ جلد از جلد حساب کتاب کئے جانے اور لمبے وقوف سے آرام دینے کی سفارش کریں گے۔

لواء حمد (حمد کا جھنڈا) جس کا ذکر حدیث پاک: "إني لأول الناس تنشق الأرض عن جمجمتي يوم القيامة ولا فخر، وأعطى لواء الحمد ولا فخر"[3] (قیامت کے دن سب سے پہلے میری قبر کھلے گی، اور میرا سر باہر نکلے گا، اور میں فخر نہیں کرتا، اور حمد کا جھنڈا مجھے دیا جائے گا، اور میں فخر نہیں کرتا)۔ اس سے مراد قیامت کے دن برسرِ خلائق تن تنہا آپ ﷺ کا اللہ تعالیٰ کی حمد وثنا کرنا ہے، اور اس کے ذریعہ آپ کی شہرت ہے، عرب والے جھنڈا شہرت کے مقام پر نصب کرتے ہیں، طیبی نے کہا: یہ بھی ممکن ہے کہ قیامت کے دن آپ ﷺ کے حمد کرنے کے لئے حقیقتاً کوئی جھنڈا ہو جس کو حمد کا جھنڈا کہا جائے[4]۔

اصطلاحی معنی لغوی یا عرفی مفہوم سے علاحدہ نہیں[5]۔

(۱) القاموس المحیط ۱/ ۲۹۹، لسان العرب ۱/ ۱۳۷۔

(۲) حدیث: "اللهم آت محمدا الوسيلة والفضيلة وابعثه مقاما محمودا" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۹۴ طبع السلفیہ) نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: "إني لأول الناس تنشق الأرض عن جمجمتي يوم القيامة ولا فخر، وأعطى لواء الحمد ولا فخر" کی روایت احمد (۳/ ۱۴۴ طبع المیمنیہ) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے، اس کی اسناد صحیح ہے۔

(۴) لسان العرب ۱/ ۱۳۷، تحفۃ الأحوذی ۸/ ۵۸۵، تفسیر القرطبی ۱/ ۱۱۱۔

(۵) رد المحتار ۱/ ۵، الشرح الکبیر ۱/ ۱۰، الغرر البہیہ ۱/ ۵، کشاف القناع ۱/ ۱۱۔

متعلقہ الفاظ:

ثناء:

۴- ثناء مدح یا ذم ہے جس سے انسان کی صفت بتائی جائے، بعض نے اس کو مدح کے ساتھ خاص کیا ہے، فیروز آبادی نے کہا: ثناء مدح یا ذم سے متصف کرنا ہے یا یہ مدح کے ساتھ خاص ہے، ابوالبقاء نے کہا: ثناء اچھی بات کرنا ہے، ایک قول ہے: ذکر خیر کرنا ہے، ایک اور قول ہے: اس کا استعمال خیر وشر کے لئے حقیقی طور پر ہے، جمہور کے عرف واصطلاح میں یہ خیر کے لئے حقیقت اور شر کے لئے مجاز ہے، ایک قول ہے: ایسا عمل جس سے علی الاطلاق تعظیم کا احساس ہو، خواہ یہ زبان کے ذریعہ ہو یا دل سے یا عمل سے، خواہ کسی چیز کے مقابلہ میں ہو یا نہ ہو، لہذا یہ حکم شکر اور مدح سب کو شامل ہے، یہی جمہور کے یہاں مشہور ہے[1]۔

شکر:

۵- شکر لغت میں احسان شناسی اور اس کو عام کرنا ہے، یا انعام کرنے والے کی تعظیم کے طور پر نعمت کا اعتراف کرنا یا محسن کی اس کے احسان کے بدلہ تعریف کرنا یا نعمت کا اعتراف کرنا اور اس کے تقاضے پر عمل کرنا ہے، کہا جاتا ہے: "شكرت لله" میں نے اللہ کی نعمت کا اعتراف کیا اور اس کے تقاضے پر عمل کیا، یعنی اس کی فرمانبرداری کی اور اس کی نافرمانی سے گریز کیا، یا شکر نعمت کا مقابلہ قول، فعل اور نیت سے کرنا ہے، لہٰذا زبان سے اس کی تعریف کرے، اس کی فرمانبرداری میں اپنی ذات کو لگادے، اور یہ اعتقاد رکھے کہ اسی نے یہ نعمت عطا کی ہے[2]۔

(۱) لسان العرب ۱/ ۳۸۱، القاموس المحیط ۴/ ۳۱۱، الکلیات ۲/ ۱۲۴۔

(۲) القاموس المحیط ۲/ ۶۴، لسان العرب ۲/ ۳۴۴، ۳۴۵، الفروق فی اللغہ ص ۳۰۹، المصباح المنیر ۱/ ۳۱۹، التعریفات ص ۱۶۸، ۱۶۹۔

اصطلاحی مفہوم اس سے الگ نہیں ہے [۱]۔

شکر و حمد کے باہمی تعلق کے بارے میں اختلاف ہے، ایک قول ہے: دونوں ہم معنی ہیں، ایک قول ہے: شکر حمد سے زیادہ عام ہے، اس لئے کہ شکر، زبان، اعضاء و جوارح اور دل سے ہوتا ہے، جب کہ حمد صرف زبان سے ہوتی ہے، ایک قول ہے: حمد میں عموم زیادہ ہے، قرطبی نے کہا: صحیح یہ ہے کہ حمد سابقہ احسان کے بغیر ممدوح کی اس کی صفات کے ذریعہ حمد و تعریف کرنا ہے، جب کہ شکر احسان کے بدلہ محسن کی تعریف کرنا ہے، اسی تعریف کی بنا پر ہمارے علماء نے کہا: حمد میں بمقابلہ شکر عموم زیادہ ہے [۲]۔

مدح:

۶- مدح لغت میں عمدہ ثنا کرنا، یا ممدوح کی عمدہ صفات کی وجہ سے ثنا خوانی کرنا، صفات خواہ پیدائشی ہوں یا اختیاری [۳]۔

اصطلاح میں: اختیاری نیک کام پر بالقصد زبان سے تعریف کرنا ہے [۴]۔

راغب نے کہا: حمد، مدح کے مقابلہ میں خاص اور شکر سے عام ہے، اس لئے کہ مدح اس چیز میں ہوتی ہے جو انسان کے اپنے اختیار سے ہو، اور اس میں بھی ہوتی ہے جو اس کے اختیار کے بغیر ہو، چنانچہ انسان کی مدح، قد و قامت کی درازی، اور چہرہ کی خوبصورتی کے سبب ہوتی ہے، اسی طرح اس کے مال خرچ کرنے، اس کی سخاوت اور اس کے علم کی بنا پر بھی ہوتی ہے، اور حمد پہلے میں نہیں صرف دوسرے میں ہے، اور شکر کا اطلاق کسی نعمت کے مقابلہ میں ہی ہوتا ہے، لہذا ہر شکر حمد ہے، لیکن ہر حمد شکر نہیں، ہر حمد مدح ہے لیکن ہر مدح حمد نہیں [۱]۔

شرعی حکم:

۷- حمد، اللہ عز و جل کے لئے ہے، حمد تام کی تمام اور مطلق حمد اسی پاک ذات کے لئے ہے، اس لئے کہ اپنی ذات و صفات کے لحاظ سے وہی حمد کا سزاوار ہے، درحقیقت کسی طرح کی حمد اللہ کے علاوہ کسی کے لئے نہیں ہے۔

بسا اوقات انسان اپنی حمد و تعریف کرتا ہے، ثنا کرتا ہے، خودستائی کرتا ہے، اور بسا اوقات دوسرے کی حمد و ثنا کرتا ہے، اس کی ستائش کرتا ہے۔

خودستائی:

۸- اللہ تعالی نے انسان کو خودستائی سے منع فرمایا ہے، فرمان باری ہے: "فَلَاتُزَكُّوْا أَنْفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقٰى" [۲] (تو تم اپنے آپ کو مقدس نہ سمجھو بس وہی خوب جانتا ہے تقوی والوں کو)، نیز فرمان باری ہے: "أَلَمْ تَرَإِلَى الَّذِيْنَ يُزَكُّوْنَ أَنْفُسَهُمْ بَلِ اللّٰهُ يُزَكِّيْ مَنْ يَّشَآءُ وَلاَ يُظْلَمُوْنَ فَتِيْلًا" [۳] (کیا تو نے ان پر نظر نہیں کی جو اپنے کو پاکیزہ ٹھہراتے ہیں حالانکہ اللہ جسے چاہے پاکیزہ ٹھہرائے اور ان پر دھاگا برابر بھی ظلم نہیں کیا جائے گا)، اور فرمان نبوی ہے: "لا تزكوا أنفسكم، الله أعلم بأهل البر

---

(۱) تفسیر القرطبی ۱/ ۱۳۴، تہذیب الأسماء واللغات ۳/ ۷۰۔

(۲) تفسیر القرطبی ۱/ ۱۳۳، ۱۳۴، لسان العرب ۱/ ۱۳۷، المفردات فی غریب القرآن الکریم ص ۲۶۵۔

(۳) مختار الصحاح ص ۶۱۸، المصباح المنیر ۲/ ۵۶۶۔

(۴) التعریفات ص ۲۶۵۔

---

(۱) المفردات للراغب ص ۱۳۰۔

(۲) سورۂ نجم ۳۲۔

(۳) سورۂ نساء ۴۹۔

منکم"(۱)(تم اپنی تعریف مت کرو، تم میں نیک لوگوں کو اللہ تعالی خوب جانتا ہے)، البتہ اگر انسان بوقت ضرورت اپنی خوبی بیان کرے اور اپنی صلاحیتوں کو اجاگر کرے تو اس میں کوئی حرج نہیں(۲)، جیسا کہ حضرت یوسف علیہ السلام نے کہا تھا:"اجْعَلْنِيْ عَلٰی خَزَآئِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ"(۳) (مجھے ملک کی پیداواروں پر مامور کر دیجئے، میں دیانت (بھی) رکھتا ہوں علم (بھی) رکھتا ہوں)۔

دیکھئے: اصطلاح "مدح"، "تزکیہ"۔

دوسرے کی مدح سرائی:

دوسرے کی مدح سرائی کرنا، ثناء خوانی اور تعریف کرنا، مجموعی حیثیت سے شرعاً ممنوع ہے، خصوصاً ایسی تعریف جو اس کے اندر نہیں، چنانچہ بخاری شریف میں حضرت ابوبکرہؓ کی روایت ہے کہ خدمت نبوی ﷺ میں ایک شخص کا تذکرہ آیا، ایک صاحب نے اس کی تعریف کی، آپ ﷺ نے فرمایا: "**ويحک قطعت عنق صاحبک - يقوله مرارا- إن كان أحدكم مادحا أخاه لامحالة فليقل: أحسب فلانا كذا وكذا إن كان يرى أنه كذلک، ولا أزكي على الله أحدا**"(۴)(ہائے! تم نے اپنے بھائی کی گردن کاٹی (بار بار آپ ﷺ یہی کہتے رہے)، اگر کسی کو اپنے بھائی کی تعریف کرنی ہی پڑے تو یوں کہے: میں فلاں کو ایسا ایسا سمجھتا ہوں، اگر واقعی اس کو ایسا سمجھتا ہو، میں اللہ پر کسی کو پاکیزہ نہیں ٹھہراتا)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "مدح"۔

اللہ تعالی کی حمد:

۹- اللہ تعالی کی حمد شرعاً مطلوب ہے، کتاب وسنت میں اس کا ذکر ہے، فرمان باری ہے:"قُلِ الْحَمْدُ لِلّٰهِ......"(۱)(آپ کہہ دیجئے کہ ہر تعریف اللہ ہی کے لئے ہے)۔

فرمان نبوی ہے:"**كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بالحمد فهو أقطع**"(۲)(جو اہم کام بھی اللہ کی حمد سے شروع نہ کیا جائے، ناقص وبے برکت ہے)۔

اللہ تعالی نے خود اپنی تعریف کی ہے، اور اپنی کتاب کا آغاز اپنی حمد سے کیا ہے، فرمان باری ہے:"اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ"(۳)((ساری) تعریف اللہ کے لئے ہے)۔

اللہ تعالی کی حمد کا حکم اپنے اپنے مقامات کے لحاظ سے الگ الگ حسب ذیل ہے:

اول: حمد سے آغاز کرنا:

۱۰- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ اہم امور کو اللہ تعالی کی حمد سے آغاز

---

(۱) حدیث:"لا تزكوا أنفسكم الله أعلم بأهل البر منكم" کی روایت مسلم (۱۶۶۸/۳ طبع الحلبی) نے حضرت زینب بنت ابی سلمہؓ سے کی ہے۔

(۲) تفسیر القرطبی ۲۴۶/۵، ۱۱۰/۱۷۔

(۳) سورۂ یوسف/۵۵۔

(۴) حدیث:"ويحک قطعت عنق صاحبک" کی روایت مسلم (۲۲۹۶/۴ طبع الحلبی) نے کی ہے، دیکھئے: القرطبی ۲۴۷/۵۔

(۱) سورۂ نمل/۵۹۔

(۲) حدیث:"كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بالحمد فهو أقطع" کی روایت ابن ماجہ (۶۱۰/۱ طبع الحلبی) اور دارقطنی (۲۲۹/۱ طبع دار المحاسن) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، دارقطنی نے اس کے ارسال کی تصویب کی ہے۔ اور "ذي بال" کا مطلب ہے ایسا موقع جس کی اہمیت ہو، اور "أقطع" کا مطلب ہے: ناقص اور کم برکت والا۔

(۳) سورۂ فاتحہ/۱۔

کرنا مندوب و مستحب ہے[۱] تا کہ اللہ کی کتاب کی اتباع ہوجائے، اور حضرت ابو ہریرہؓ کی اس حدیث پر عمل ہوجائے جس میں رسول اللہ علیہ نے فرمایا: "**كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بحمد الله تعالى فهو أقطع**" (جو اہم کام بھی اللہ کی حمد سے شروع نہ کیا جائے وہ ناقص و بے برکت ہے)، لہٰذا ہر مصنف، طالب علم، مدرس، خطیب اور پیغام نکاح دینے والے اور دوسرے اہم امور کو انجام دینے کے لئے اللہ کی حمد سے آغاز کرنا مستحب ہے، امام شافعی نے فرمایا: مجھے پسند ہے کہ انسان تقریر کرنے اور کوئی بھی مطلوب امر کے انجام دینے سے پہلے اللہ تعالی کی حمد وثناء کرے، اور رسول اللہ علیہ پر درود بھیجے، ابن عابدین نے کہا: اللہ کے لئے حمد نماز میں واجب ہے اور خطبہ میں، دعا سے قبل اور کھانا کھانے کے بعد مسنون ہے، اور بلاسبب مباح ہے، اور گندی جگہوں پر مکروہ ہے، اور حرام کھانے کے بعد حرام ہے۔

فتح الباری میں ہے: بسم اللہ کتابوں، دستاویزات اور خطوط کے لئے ہے، جیسا کہ شاہان عالم کے نام حضور علیہ کے مکتوبات گرامی، اور صلح حدیبیہ کے دستاویز میں ہے، اور حمد وثنا خطبات کے لئے ہے[۲]۔

دوم: دعاء استفتاح میں حمد:

۱۱- دعاء استفتاح میں حمد کا ذکر ہے، جس کے بارے میں بقول نووی کثرت سے احادیث وارد ہیں مجموعی طور پر ان کا تقاضا ہے کہ نماز کے آغاز میں یہ دعا پڑھے: "**الله اكبر كبيرًا، والحمد لله كثيرًا، وسبحان الله بكرة وأصيلاً......الخ**"[۱]۔

یہ سب صحیح حدیث سے ثابت ہے۔

بیہقی نے کہا: اس سلسلے میں صحیح ترین روایت حضرت عمرؓ بن خطاب سے مروی ہے کہ انہوں نے تکبیر کے بعد کہا: "**سبحانک اللهم وبحمدک، تبارک اسمک، وتعالى جدک، ولا إله غيرک**" (اے اللہ ہم تیری پاکی اور حمد بیان کرتے ہیں، تیرا نام مبارک اور تیری عظمت بہت بلند ہے، اور تیرے علاوہ کوئی معبود نہیں) یہ حدیث مرفوعاً ضعیف اسانید سے مروی ہے[۲]۔

استفتاح میں دعاء ماثورہ کی تفصیل، اس کا حکم اور نماز میں اس کی جگہ کے لئے دیکھئے: "استفتاح"[۳] اور "تحمید"[۴]۔

سوم: نماز میں سورۂ الحمد (فاتحہ) پڑھنا:

۱۲- سورۂ الحمد (جیسا کہ گزرا) سورہ فاتحہ ہے، جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ نماز میں اس کی قراءت فرض ہے، امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا: سورہ فاتحہ کا پڑھنا متعین نہیں بلکہ مستحب ہے، امام صاحب سے ایک روایت ہے کہ اس کا پڑھنا واجب ہے، کوئی اور سورہ پڑھ

---

(۱) ردالمحتار ۱/ ۷، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۶، حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۴۔

(۲) ردالمحتار ۱/ ۷، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۶، المجموع ۱/ ۴۷، نہایۃ المحتاج ۱/ ۱۰، کشاف القناع ۱/ ۱۲، الأذکار رص ۱۰۳، تفسیر القرطبی ۱۳/ ۲۲۰، فتح الباری ۱/ ۸۔

(۱) حدیث: "**الله أكبر كبيرًا، والحمد لله كثيرًا، و سبحان الله بكرة وأصيلاً**" کی روایت مسلم (۱/ ۴۲۰ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے کی ہے، حضرت ابن عمرؓ کہتے ہیں: ہم لوگ حضور علیہ کے ساتھ نماز میں تھے کہ ایک صاحب نے کہا:...... (حضرت ابن عمرؓ نے ان کا مقولہ ذکر کیا)، تو رسول اللہ علیہ نے دریافت فرمایا: "**من القائل كلمة كذا وكذا**" (ایسا ایسا کس نے کہا)، ایک آدمی نے کہا میں نے کہا ہے اے اللہ کے رسول! آپ علیہ نے فرمایا: "**عجبت لها فتحت لها أبواب السماء**" (مجھے حیرت ہوئی آسمان کے دروازے اس کے لئے کھل گئے)۔

(۲) الأذکار رص ۴۲، ۴۳۔

(۳) الموسوعۃ الفقہیہ ۴/ ۶۴ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۴) الموسوعۃ الفقہیہ ۱۰/ ۲۶۷۔

لے تو کافی ہے [۱]۔

مسئلہ میں تفصیل ہے، جس کو اصطلاح ''صلاۃ'' اور ''فاتحہ'' میں دیکھیں۔

چہارم: رکوع وسجدہ میں حمد:

۱۳ - مالکیہ وشافعیہ کی رائے ہے کہ نمازی کے لئے رکوع کی مستحب تسبیح میں: ''سبحان ربی العظیم وبحمده''، اور سجدہ میں ''سبحان ربی الاعلی و بحمده'' کہنا اولی ہے۔

صحیحین میں حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ رکوع وسجدہ میں کثرت سے یہ پڑھا کرتے تھے: ''سبحانک اللهم ربنا وبحمدک اللهم اغفرلي'' [۲]۔

حنابلہ کے نزدیک بہتر یہ ہے کہ رکوع میں صرف ''سبحان ربی العظیم'' اور سجدہ میں صرف ''سبحان ربی الأعلی'' پڑھے، اس میں ''وبحمده'' کا اضافہ نہ کرے۔

حنفیہ نے رکوع یا سجدہ کسی میں بھی (وبحمده) کے الفاظ کے اضافہ کا ذکر نہیں کیا ہے [۳]۔

رکوع وسجدہ میں تسبیح کے حکم کے بارے میں فقہاء کے مذہب کی تفصیل اصطلاح ''تسبیح'' میں دیکھیں۔

(۱) ردالمحتار ۱/ ۳۳۰، ۳۶۰، ۳۶۲، جواہر الإکلیل ۱/ ۴۷، المجموع ۳/ ۳۲۷، کشاف القناع ۱/ ۳۳۶۔

(۲) حدیث: ''عن عائشة قالت: کان النبي ﷺ یکثر أن یقول في رکوعه وسجوده سبحانک اللهم ربنا وبحمدک، اللهم اغفرلي'' کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۲۹۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۳۵۰ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) المبسوط ۱/ ۲۱، جواہر الإکلیل ۱/ ۵۱، نہایۃ المحتاج ۱/ ۴۷۹، کشاف القناع ۱/ ۳۴۷، الفتوحات الربانیہ ۲/ ۲۶۵، تفسیر القرطبی ۱۰/ ۳۴۱۔

پنجم: رکوع سے اٹھنے پر حمد:

۱۴ - مالکیہ اور امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ جو امام ہو وہ رکوع سے اٹھنے پر یہ پڑھے: ''سمع الله لمن حمده''، وہ ''ربنا لک الحمد'' نہیں کہے گا۔

امام ابو یوسف ومحمدؒ نے کہا: تسمیع وتحمید دونوں کہے گا، امام ابوحنیفہ سے ایک قول صاحبین کے قول کے مثل مروی ہے۔

امام ابوحنیفہ کا استدلال حضرت ابو ہریرہؓ کی اس روایت سے ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''إنما جعل الإمام لیؤتم به، فإذاکبر فکبروا، وإذا قرأ فأنصتوا، وإذا قال: ولا الضالین فقولوا: آمین، وإذا رکع فارکعوا، وإذا قال: سمع الله لمن حمده فقولوا: ربنا لک الحمد'' [۱] (امام اسی لئے مقرر کیا گیا ہے کہ اس کی پیروی کی جائے، جب وہ اللہ اکبر کہے تو تم بھی اللہ اکبر کہو، جب وہ قراءت کرے تو تم خاموش رہو، جب وہ ''ولاالضالین'' کہے تو تم ''آمین'' کہو، جب وہ رکوع کرے تو تم بھی رکوع کرو، جب وہ ''سمع الله لمن حمده'' کہے تو تم ''ربنا لک الحمد'' کہو)، آپ نے تحمید وتسمیع کو امام اور مقتدیوں کے درمیان تقسیم کرتے ہوئے مقتدیوں کے لئے تحمید اور امام کے لئے تسمیع مقرر کردیا، اب اگر ان دونوں میں سے کوئی ایک فریق، دونوں ذکر کرے تو یہ تقسیم کالعدم ہوجائے گی، نیز اس لئے کہ اگر امام بھی تحمید کرے تو اس کے نتیجہ میں تابع کو متبوع اور متبوع کو تابع قرار دینا ہوگا، جو ناجائز ہے، اس کی تشریح یہ ہے کہ تکبیر (رکن سے) منتقل ہونے کے ساتھ ساتھ ہے، پس جب امام ''سمع الله لمن

(۱) حدیث: ''إنما جعل الإمام لیؤتم به......'' کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۱۷۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۳۰۹، ۳۱۰ طبع الحلبی) نے کی ہے، الفاظ مسلم کے ہیں۔

حمده" کہے گا اسی کے ساتھ ساتھ مقتدی "ربنا لک الحمد" کہے گا، پھر اگر امام اس کے بعد "ربنا لک الحمد" کہے گا تو اس کا یہ قول مقتدی کے قول کے بعد آئے گا، جس کی وجہ سے متبوع تابع اور تابع متبوع ہو جائے گا، حالانکہ نماز کے تمام اجزاء میں تابع ہونے کی رعایت کرنا بقدر امکان واجب ہے۔

اگر نمازی مقتدی ہو تو صرف "ربنالک الحمد" کہے گا کچھ اور نہیں۔

اگر تنہا پڑھ رہا ہو تو تسمیع وتحمید دونوں کہے گا، تین صحیح اقوال میں سے معتمد یہی ہے، ایک قول تو یہی ہے، دوسرا قول: وہ مقتدی کی طرح ہے (یعنی صرف تحمید کہے گا)، تیسرا قول: وہ امام کی طرح ہے (یعنی صرف تسمیع کہے گا)۔

۱۵- حنفیہ کے یہاں حمد کے مختار الفاظ مختلف فیہ ہیں: حصکفی نے کہا کہ افضل "اللهم ربنا ولک الحمد" ہے پھر واؤ کے حذف کے ساتھ ہے، پھر صرف "اللهم" کے حذف کے ساتھ ہے، ابن عابدین نے اس پر اضافہ کرتے ہوئے کہا: چوتھا رہ گیا یعنی "اللهم" اور واؤ کے حذف کے ساتھ، آگے کہا: ان چاروں میں افضلیت کی ترتیب یہی ہے، جیسا کہ "ثم" کے ذریعہ عطف سے معلوم ہوتا ہے[1]، کاسانی نے کہا: مشہور ترین "ربنا لک الحمد" ہے۔

۱۶- رہا مقتدی تو اس کے لئے مستحب ہے کہ امام "سمع الله لمن حمده" کہہ لے تو وہ کہے: "ربنا ولک الحمد"، اور منفرد نمازی دونوں کہے گا، وہ سنت ومستحب دونوں کا مخاطب ہے، دونوں میں ترتیب بظاہر مستحب ہے، لہذا مسنون ہے کہ پہلے: سمع الله لمن حمده کہے، اور اس کے بعد: ربنا ولک الحمد کہنا

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۲۰۹، ۲۱۰، رد المحتار ۱/ ۳۳۴۔

مستحب ہے[1]۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ جب نمازی رکوع سے اٹھ کر سیدھا کھڑا ہو جائے تو اسے یہ کہنا مستحب ہے: "ربنا لک الحمد حمدا كثيرا طيبا مباركا فيه ملء السموات وملء الأرض وملء ما شئت من شيء بعد، أهل الثناء والمجد، أحق ما قال العبد وكلنا لک عبد لا مانع لما أعطيت ولامعطي لما منعت ولا ينفع ذا الجد منک الجد" (پروردگار! تیری تعریف ہے، بہت زیادہ، پاکیزہ، مبارک، آسمان بھر کر، زمین بھر کر، پھر جو چیز تو چاہے اس کو بھر کر، تو تعریف اور بزرگی کے لائق ہے، بہت سچی بات جو بندہ نے کہی، اور ہم سب تیرے بندے ہیں، یہ ہے: خدایا! تو جو دے اس کو روکنے والا کوئی نہیں، تو جو روک لے اس کو دینے والا کوئی نہیں، کوشش کرنے والے کی کوشش تیرے سامنے فائدہ نہیں دیتی)، امام شافعی اور اصحاب نے کہا: یہ ساری اذکار امام، مقتدی اور منفرد سب کے حق میں یکساں مستحب ہیں، ہر ایک "سمع الله لمن حمده" اور "ربنا لک الحمد" (آخر تک) دونوں کہیں گے، تسمیع وتحمید کو امام ومنفرد دونوں کہیں، یہ امام ابو یوسف ومحمد کا قول ہے، ان دونوں حضرات کا مستدل یہ حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ رکوع سے سر اٹھاتے تو کہتے: "سمع الله لمن حمده"، "ربنا لک الحمد"[2]، اکثر حالات میں حضور ﷺ امام ہوا کرتے تھے، نیز اس لئے کہ امام اپنے حق میں منفرد ہے، منفرد یہ دونوں اذکار کہتا ہے، لہذا امام بھی کہے گا، نیز اس لئے کہ تسمیع حمد کرنے پر آمادہ کرنا ہے، لہذا مناسب نہیں کہ دوسرے کو نیکی کا حکم دے اور خود بھول جائے،

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۴۸، شرح الزرقانی ۱/ ۲۱۱، الأذکار رص ۵۲۔

(۲) حدیث: "كان رسول الله ﷺ إذا رفع رأسه من الركوع قال: سمع الله لمن حمده، ربنا لک الحمد" کی روایت حضرت ابو ہریرہؓ نے کی ہے، اور اس کی تخریج آگے آئے گی۔

ورنہ اس فرمان باری کے تحت آ جائے گا: "أَتَأْمُرُوْنَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ......" (۱) (کیا تم دوسرے لوگوں کو تو نیکی کا حکم دیتے ہو اور اپنے کو بھول جاتے ہو)۔

ابن عابدین نے کہا: لیکن متون امام (ابوحنیفہ) کے قول پر ہیں۔

نووی نے کہا: اس میں ہمارے یہاں کوئی اختلاف نہیں، البتہ اصحاب نے کہا: امام یہ سارے اذکار اس صورت میں کہے جب کہ مقتدی طوالت سے راضی، اور محدود تعداد میں ہوں، ورنہ صرف: "سمع الله لمن حمده"، "ربنا لک الحمد" کہے۔

شافعی اور اصحاب نے کہا کہ اگر کہے: "ولک الحمد ربنا" تو بھی کافی ہے، اس لئے کہ اس نے الفاظ و معنی ادا کر دیا، البتہ افضل یہ کہنا ہے: "ربنا لک الحمد" اسی ترتیب کے ساتھ جس کا ذکر حدیث میں ہے۔

صاحب "الحاوی" وغیرہ نے کہا: امام کے لئے مستحب ہے کہ "سمع الله لمن حمده" جہراً کہے تا کہ مقتدی سن لیں، اور رکن سے منتقل ہونے کا ان کو علم ہو جائے، جیسا کہ تکبیر جہراً کہتا ہے، البتہ "ربنا لک الحمد" آہستہ کہے، اس لئے کہ اس کو اعتدال (برابر ہونے) کی حالت میں کہتا ہے، لہذا رکوع و سجدہ کی تسبیح کی طرح اس کو آہستہ کہے گا، مقتدی ان دونوں کو آہستہ سے کہے، جیسا کہ تکبیر آہستہ کہتا ہے، اور اگر دوسرے کو امام کے انتقال رکن کی خبر دینا چاہے، جیسا کہ تکبیرات کی اطلاع دی جاتی ہے تو "سمع الله لمن حمده" جہراً کہے، اس لئے کہ اٹھتے وقت یہی مشروع ہے، "ربنا لک الحمد" زور سے نہ کہے، اس لئے کہ یہ تو اعتدال کی حالت ہی میں مشروع ہے (۲)۔

(۱) سورۂ بقرہ / ۴۴۔

(۲) المجموع ۳/ ۴۱۷، ۴۱۸۔

حنابلہ نے کہا: نمازی جب رکوع سے اٹھ کر پورے طور پر کھڑا ہو جائے تو کہے: "ربنا ولک الحمد ملء السموات والأرض وملء ما شئت من شيء بعد" (پروردگار تیری تعریف ہے آسمان بھر کر، زمین بھر کر، پھر جو چیز تو چاہے اس کو بھر کر)، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ رکوع سے پیٹھ اٹھاتے تو "سمع الله لمن حمده" کہتے، پھر کھڑے کھڑے کہتے: "ربنا ولک الحمد" (۱) (متفق علیہ)، نیز حضرت علیؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ رکوع سے سر اٹھاتے تو یہ پڑھتے: اللهم ربنا لک الحمد مل ء السموات وملء الأرض، وملء مابينهما، وملء ماشئت من شيء بعد" (۲) (پروردگار تیری تعریف ہے آسمان بھر کر، زمین بھر کر، اور ان دونوں کے درمیان کو بھر کر، پھر جو چیز تو چاہے اس کو بھر کر)۔

امام احمد سے منقول ہے کہ نمازی اگر چاہے تو مزید یہ پڑھے: "أهل الثناء والمجد، أحق ما قال العبد، وكلنا لک عبد، اللهم لا مانع لما أعطيت، ولا معطي لما منعت، ولا ينفع ذا الجد منک الجد" (۳) (تو تعریف اور بزرگی کے لائق ہے، بہت سچی بات جو بندہ نے کہی (اور ہم سب تیرے بندے ہیں) یہ ہے: خدایا تو جو دے اس کو روکنے والا کوئی نہیں، تو جو روک لے اس کو دینے والا کوئی نہیں، قسمت یا تونگری فائدہ نہیں دیتی آپ ہی قسمت کے مالک ہیں) اس کو مسلم نے حضرت

(۱) حدیث ابو ہریرہؓ: "أن النبي ﷺ كان يقول: "سمع الله لمن حمده"...... کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۲۷۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۲۹۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث علی: "كان النبي ﷺ إذا رفع رأسه من الركوع قال: سمع الله لمن حمده" کی روایت مسلم (۱/ ۵۳۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حدیث ابوسعید خدریؓ کی روایت مسلم (۱/ ۳۴۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

ابوسعید خدریؓ سے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ اس کو پڑھتے تھے، یا نمازی دوسری ماثورہ دعائیں پڑھے۔

صحیح (حنابلہ کے نزدیک) یہ ہے کہ منفرد وہی کہے گا جو امام کہتا ہے، اس لئے کہ حدیث میں ہے کہ آپ ﷺ نے حضرت بریدہؓ سے فرمایا: "إذا رفعت رأسک في الركوع فقل: سمع الله لمن حمده، اللهم ربنا ولک الحمد، ملء السماء وملء الأرض وملء ماشئت بعد"(۱) (جب تم سجدہ سے سر اٹھاؤ تو کہو "سمع الله لمن حمده، ربنا ولک الحمد، ملء السماء وملء الأرض وملء ما شئت بعد)، یہ تمام احوال کے لئے عام ہے، مروی ہے کہ حضور ﷺ یہ پڑھتے تھے، روایت میں آپ کے امام ومنفرد ہونے میں تفریق نہیں ملتی، نیز اس لئے کہ جو قراءت وذکر امام کے حق میں مشروع ہے وہ منفرد کے حق میں بھی مشروع ہے، جیسا کہ بقیہ اذکار۔

مقتدی رکوع سے اٹھتے وقت صرف تحمید کرے یعنی "ربنا ولک الحمد" کہے، اس لئے کہ حضرت انسؓ وابوہریرہؓ کی روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جب امام "سمع الله لمن حمده" کہے تو تم "ربنا ولک الحمد" کہو(۲)۔

"ملء السموات ......" اور اس کے بعد کے الفاظ دعا کہنا مقتدی کے لئے مسنون نہیں، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے مقتدیوں کو صرف "ربنا ولک الحمد" کہنے کا حکم فرمایا، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مقتدیوں کے لئے کچھ اور مشروع نہیں۔

نمازی (امام ہو یا مقتدی یا منفرد) "ربنا لک الحمد" (بغیر واؤ کے) کہے، اس لئے کہ روایت میں یہی ہے، اور واؤ کے ساتھ کہنا "ولک الحمد" افضل ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ، انسؓ اور ابوہریرہؓ کی روایات اسی پر متفق ہیں، نیز اس لئے کہ اس میں زیادہ حروف ہیں اور اس میں حمد تقدیراً اور ظاہراً دونوں ہے، اس لئے کہ اس کی تقدیری (اصل) عبارت یوں ہے: "ربنا حمدناک ولک الحمد"، اس لئے کہ واؤ عطف کے لئے ہے، اور چونکہ ظاہر میں کوئی معطوف علیہ نہیں، اس سے معلوم ہوا کہ عبارت میں حذف وتقدیر ہے۔

نمازی اگر چاہے تو کہے: "اللهم ربنا لک الحمد" (بغیر واؤ کے) اور یہ واؤ کے ساتھ کہنے سے افضل ہے، اور اگر چاہے تو اس کو واؤ کے ساتھ کہے، اور یہ روایات کی کثرت وصحت اور ان کے برعکس ہونے کے لحاظ سے ہے۔

اگر نمازی کو رکوع سے سر اٹھانے پر چھینک آ گئی اور اس نے "ربنا ولک الحمد" کہا، نیت چھینکنے اور سر اٹھانے دونوں کے لئے کہنے کی کی، تو امام احمد سے مروی ہے کہ یہ نا کافی ہے، اس لئے کہ اس نے اسے خالص طور پر رکوع سے اٹھنے کے لئے نہیں کہا، ابن قدامہ نے کہا: صحیح یہ ہے کہ یہ کافی ہے، اس لئے کہ یہ ایسا ذکر ہے جس کے لئے نیت کا اعتبار نہیں، اور اس نے یہ ذکر کر لیا ہے، لہذا کافی ہوگا جیسا کہ اگر اس کو غفلت کی حالت میں کہے اور اس کا دل حاضر نہ رہا ہو، امام احمد کا قول استحباب پر محمول ہے، نہ کہ حقیقتاً کافی ہونے کی نفی وانکار پر۔

امام کے لئے تسمیع بلند آواز سے کرنا مسنون ہے، تاکہ مقتدی اس کے بعد تحمید کرے، امام کے لئے تحمید جہراً کرنا مسنون نہیں،

---

(۱) حدیث: "إذا رفعت رأسک من الركوع فقل: سمع الله لمن حمده" کی روایت دارقطنی (۱ر ۳۳۹ طبع دار المحاسن) نے کی ہے، اس کی اسناد میں عمرو بن شمر جعفی ہے، جو نہایت کمزور ہے، جیسا کہ میزان الاعتدال للذہبی (۳ر ۲۶۸ طبع الحلبی) میں ہے۔

(۲) حدیث انس کی روایت بخاری (الفتح ۲ر ۱۷۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱ر ۳۰۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

اور حدیث ابو ہریرہ کی روایت بخاری (الفتح ۲ر ۲۸۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱ر ۳۱۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

اس لئے کہ اس کے بعد مقتدی کو کچھ کہنا نہیں، لہذا اس کو جہراً کہنا بے فائدہ ہے(۱)۔

دیکھئے: اصطلاح "تحمید"۔

ششم: نماز کے بعد حمد:

۱۷- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ نماز کے بعد حمد مستحب ہے، اس کے بارے میں بہت سی صحیح احادیث منقول ہیں، مثلاً بخاری ومسلم میں حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نماز سے فارغ ہو کر سلام پھیرتے تو کہتے تھے: "**لا إله إلا الله وحده لا شريک له، له الملک وله الحمد، وهو على كل شيء قدير، اللهم لا مانع لما أعطيت، ولا معطي لما منعت، ولا ينفع ذا الجد منک الجد**"(۲) (اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں، وہ واحد ہے، اس کا کوئی ساجھی نہیں، سب کچھ اسی کا ہے، ساری تعریفیں اسی کی ہیں، اور وہ ہر چیز پر قادر ہے، اے اللہ جو آپ دیں اس کو کوئی روکنے والا نہیں، اور جس کو روک دیں اس کو کوئی دینے والا نہیں اور آپ کی طرف کسی نصیب والے کو اس کا نصیب فائدہ نہیں پہنچا سکتا)، صحیحین وغیرہ میں حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے کہ فقراء مہاجرین رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے، اور عرض کیا کہ مال والے (اہل دثور)(۳) بلند درجات اور ہمیشہ کی نعمتیں لے اڑے، وہ ہماری طرح نماز پڑھتے ہیں، ہماری طرح روزہ رکھتے ہیں، اس کے علاوہ ان کے پاس مال ودولت ہے جس سے حج اور عمرہ کرتے ہیں، جہاد اور صدقہ خیرات کرتے ہیں (اور ہم محتاجی کے سبب ان کاموں کو نہیں کر سکتے) آپ ﷺ نے فرمایا: "**ألا أعلمكم شيئا تدركون به من سبقكم، وتسبقون به من بعدكم، ولا يكون أحد أفضل منكم إلا من صنع ما صنعتم؟ "قالوا : بلى يا رسول الله، قال:"تسبحون وتحمدون وتكبرون خلف كل صلاة ثلاثا و ثلاثين**"(۱) (کیا میں تم کو ایسی بات نہ بتاؤں کہ اگر تم اس کو کرو گے تو آگے بڑھنے والوں کو پکڑ لو، جو تمہارے پیچھے ہیں تم کو نہ پا سکیں، اور کوئی تم سے افضل نہ ہو، مگر ہاں جو وہی کرے جو تم کرتے ہو؟ انہوں نے کہا: ضرور بتائیے اے اللہ کے رسول! آپ ﷺ نے فرمایا: تم ہر نماز کے بعد ۳۳، ۳۳ بار سبحان اللہ، الحمدللہ، اور اللہ اکبر کہہ لیا کرو)۔

اس کی تفصیل اصطلاح "تحمید" میں ہے(۲)۔

ہفتم: خطبات مشروعہ میں حمد:

۱۸- خطبات مشروعہ میں حمد مطلوب ہے، جن کی تعداد کم وبیش آٹھ یا دس ہے، جس کی تفصیل اپنی جگہ پر آئے گی، ان ہی میں سے کچھ درج ذیل ہے:

الف- جمعہ کے دونوں خطبوں میں حمد:

۱۹- حنفیہ کی رائے ہے کہ لفظ حمد جمعہ کے خطبہ میں شرط نہیں، لہذا اگر خطیب، خطبہ کے ارادہ سے اللہ کا ذکر کرتے ہوئے یہ کہے: "**الحمدلله**" یا "**سبحان الله**"، یا "**لا إله إلا الله**" تو ان کے

---

(۱) المغنی ۱/ ۵۰۸، ۵۱۳، کشاف القناع ۱/ ۳۳۱، ۳۴۸، ۳۴۹۔

(۲) حدیث مغیرہ بن شعبہ: "أن رسول الله ﷺ كان إذا فرغ من الصلاة......" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۳۲۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۴۱۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) دثور: دثر کی جمع ہے، جس کے معنی بہت زیادہ مال (مراد مال دار لوگ)۔

(۱) حدیث ابوہریرۃ "ألا أعلمكم شيئا تدركون به من سبقكم......" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۳۲۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۴۱۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) الموسوعۃ الفقہیہ الکویتیہ ۱۰/ ۲۶۸۔

نزدیک یہ ارکان خطبہ میں جائز ہوجائے گا، لیکن اگر چھینک آنے پر یا تعجب کے سبب کہے تو جائز نہیں ہوگا، ان کا استدلال اس فرمان باری سے ہے: "يٰأَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا إِذَا نُوْدِيَ لِلصَّلاَةِ مِنْ يَّوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلٰى ذِكْرِ اللّٰهِ......"(۱) (اے ایمان والو جب جمعہ کے دن اذان کہی جائے نماز کے لئے تو چل پڑا کرو اللہ کی یاد کی طرف)، اس میں کوئی تفصیل نہیں، لہذا شرط، عام معنی میں "ذکر" ہے۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ جمعہ کے خطبہ میں حمد مندوب ہے۔

شافعیہ وحنابلہ نے کہا: جمعہ کے دونوں خطبوں میں اللہ کی حمد کرنا ارکان میں سے ہے، اس کی دلیل اتباع (سنت) ہے، مسلم میں حضرت جابرؓ کی روایت ہے، انہوں نے کہا: "كانت خطبة النبي ﷺ يوم الجمعة يحمد الله ويثني عليه......"(۲) (جمعہ کے دن خطبہ میں حضور ﷺ اللہ کی حمد وثنا کرتے تھے......)، لفظ حمد کے ذریعہ عبادت کرنا متعین ہے، لہذا "لا إله إلا الله" یا "الشكر لله"، وغیرہ کے الفاظ یا لفظ "اللہ" کے علاوہ کوئی لفظ مثلاً "الرحمٰن" کافی نہیں ہوگا، لفظ حمد کا مصدر اور اس کے مشتقات کافی ہوں گے، گو کہ لفظ حمد بعد میں مذکور ہو جیسے "لله الحمد"(۳)۔

تفصیل "صلاۃ الجمعۃ" میں ہے۔

ب-عیدین کے دونوں خطبوں میں حمد:

۲۰-عیدین کے دونوں خطبے، جمعہ کے دونوں خطبوں کی طرح ہیں، البتہ عیدین میں نماز کے بعد خطبے ہیں، ان دونوں کے شروع میں تکبیر کہے گا، عیدین کے دونوں خطبوں میں حمد کا حکم، جمعہ کے دونوں خطبوں کے حکم کی طرح ہے، اس میں وہی اختلاف وتفصیل ہے جن کا ذکر آ چکا ہے(۱)۔

اس کی تفصیل "صلاۃ العید" میں ہے۔

ج-استسقاء کے دونوں خطبوں میں حمد:

۲۱-استسقاء کے دونوں خطبوں کے بارے میں حنفیہ کے یہاں اختلاف ہے، امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ استسقاء میں خطبہ نہیں، امام ابویوسفؒ کا خیال ہے کہ اس میں دو خطبے ہیں، امام محمد کی رائے ہے کہ اس میں صرف ایک خطبہ ہے۔

صاحبین کے نزدیک خطبہ کا آغاز تحمید کے ذریعہ کرے گا۔

استسقاء کے دونوں خطبوں میں حمد، مالکیہ کے نزدیک عید کے دونوں خطبوں میں حمد کی طرح ہے۔

شافعیہ نے کہا: حمد استسقاء کے دونوں خطبوں کے ارکان میں سے ایک رکن ہے۔

حنابلہ کے نزدیک استسقاء کے لئے خطبہ اور اس کے وقت کے بارے میں روایت مختلف ہے، مشہور یہ ہے کہ استسقاء میں نماز کے بعد ایک خطبہ ہے جو کہ نماز عیدین کی طرح ہے، اس کی دلیل حضور ﷺ کی نماز استسقاء کے تعارف میں حضرت ابن عباسؓ کا یہ قول ہے: "صلى رسول الله ﷺ ركعتين كما كان يصلي في العيد"(۲) (رسول اللہ ﷺ نے دو رکعات پڑھی، جیسا کہ

---

(۱) سورۂ جمعہ ۹۔

(۲) حدیث جابر: "كانت خطبة......" کی روایت مسلم (۲/ ۵۹۲، ۵۹۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) جواہر الإکلیل ۱/ ۹۵، القلیوبی ۱/ ۲۷۷، المغنی ۲/ ۳۰۴، کشاف القناع ۲/ ۳۲۔

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) حدیث ابن عباس: "صلى رسول الله ﷺ في الاستسقاء كما كان يصلي في العيد" کی روایت ترمذی (۲/ ۴۴۵ طبع الحلبی) نے کی ہے، ترمذی نے کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

عید میں پڑھتے تھے)۔

لہذا ان کے نزدیک استسقاء کے خطبہ میں حمد، عیدین کے خطبہ کی طرح ہے(۱)۔

تفصیل ''استسقاء'' میں ہے۔

د-گرہن کے دو خطبوں میں حمد:

۲۲-سورج یا چاند گرہن کا خطبہ شافعیہ کے نزدیک مستحب، اور اس میں حمد ان کے نزدیک رکن ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا یہی عمل رہا ہے، اس میں جمہور فقہاء کا اختلاف ہے، ان کے نزدیک چاند یا سورج گرہن میں خطبہ نہیں بلکہ نماز، دعا، تکبیر اور صدقہ ہے، جیسا کہ حضرت عائشہؓ کی روایت میں ہے: **''إن الشمس والقمر آيتان من آيات الله، لا ينخسفان لموت أحد ولا لحياته، فإذا رأيتم ذلک فادعوا الله، وكبروا، وصلوا، وتصدقوا''**(۲) (سورج اور چاند اللہ کی نشانیوں میں سے دو نشانی ہیں، کسی کی موت وزیست سے نہیں گہناتے جب تم یہ گرہن دیکھو تو اللہ سے دعا کرو، تکبیر کہو، نماز پڑھو، اور صدقہ کرو)۔

ھ-نکاح کے خطبوں میں حمد:

۲۳-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ نکاح کے خطبوں میں (پیغام نکاح دیتے وقت، پیغام قبول کرتے وقت، عقد نکاح میں ایجاب کے وقت، اور قبول کے وقت) حمد مندوب ہے(۳)، اس لئے کہ حدیث میں ہے: **''كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بحمد الله تعالى فهو أقطع''**(۱) (جو بھی اہم کام اللہ تعالی کی حمد سے شروع نہ کیا جائے وہ ناقص و بے برکت رہتا ہے)، بعض حضرات نے خطبہ نکاح کے لئے حضرت ابن مسعودؓ کے خطبہ کے الفاظ کی تخصیص کی ہے، جس میں یہ ہے: **''إن الحمد لله، نحمده ونستعينه ونستغفره** ....''(۲)۔

و-حج کے خطبوں میں حمد:

۲۴-اس پر جمہور فقہاء کا اتفاق ہے کہ حج کے خطبوں میں حمد مندوب ہے (جو ساتویں کو مکہ میں، عرفہ کے دن اور عید کے دن منی میں اور ایام تشریق کے دوسرے دن منیٰ میں ہوتے ہیں)۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ ان خطبوں میں حمد رکن ہے، خطیب وجوباً حمد کرے گا(۳)۔

ہشتم: دعا کے شروع وختم میں حمد:

۲۵-نووی نے کہا: علماء کا اجماع ہے کہ دعا کے آغاز میں اللہ کی حمد وثنا کرنا، پھر رسول اللہ ﷺ پر درود بھیجنا، اسی طرح دعا کے اخیر میں حمد وثناء اور درود پڑھنا مستحب ہے، اس کے متعلق آثار بکثرت ومعروف ہیں، مثلاً حضرت فضالہ بن عبیدؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک شخص کو نماز میں دعا مانگتے سنا، نہ اس نے اللہ کی

---

(۱) ردالمحتار علی الدرالمختار ۵۶۱/۱، ۵۶۷، جواہر الإکلیل ۱۰۶/۱، الشرح الصغیر ۵۳۹/۱، المحلی علی المنہاج ۳۱۶/۱، المغنی ۴۳۳/۲۔

(۲) جواہر الإکلیل ۱۰۴/۱، القلیوبی ۳۱۲/۱۔
حدیث عائشہ کی روایت بخاری (الفتح ۵۲۹/۲ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) جواہر الإکلیل ۲۷۵/۱، القلیوبی ۲۱۵/۳، المغنی ۵۳۶/۶۔

(۱) حدیث ''كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بالحمد فهو أقطع'' کی تخریج فقرہ نمبر ۹ میں گذر چکی۔

(۲) خطبہ ابن مسعود: ''إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره'' کی روایت احمد (۳۹۳/۱ طبع المیمنیہ) اور ترمذی (۴۰۴/۳ طبع الحلبی) نے کی ہے، ترمذی نے اس کو حسن کہا ہے۔

(۳) ردالمحتار ۱۷۳/۲، جواہر الإکلیل ۱۸۰/۱، القلیوبی ۱۱۲/۲۔

بزرگی بیان کی تھی اور نہ حضور ﷺ پر درود بھیجا تھا تو آپ ﷺ نے فرمایا: "عجل هذا" ثم دعاه فقال له أو لغيره: "إذا صلى أحدكم فليبدأ بتمجيد ربه عزوجل والثناء عليه، ثم يصلي على النبي ﷺ، ثم يدعو بعد بما شاء"(۱) (اس نے عجلت کی، پھر آپ ﷺ نے اس کو بلایا، اوراس سے یا کسی اور سے فرمایا: جب تم میں سے کوئی نماز پڑھے، تو پہلے اللہ کی بزرگی بیان کرے، اس کی ثنا کرے، پھر نبی ﷺ پر درود بھیجے، پھراس کے بعد جو چاہے مانگے)۔

قرطبی نے کہا: دعا مانگنے والے کے لئے مستحب ہے کہ دعا کے اخیر میں اہل جنت کا مقولہ دہرائے(۲) "وَآخِرُ دَعْوَاهُمْ أَنِ الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ"(۳) (اوران کی آخری بات ہوگی کہ ساری تعریف اللہ پروردگار عالمین کے لئے ہے)۔

نہم: کسی نعمت کے ملنے یا کسی مصیبت کے دور ہونے پر حمد:

۲۶- نووی نے کہا: جس کو کوئی نئی ظاہری نعمت ملے، یا کوئی ظاہری مصیبت دور ہو، اس کے لئے مستحب ہے کہ اللہ کے لئے سجدہ شکر بجالائے، اس کی شایان شان حمد وثنا کرے، اس سلسلہ میں بکثرت مشہور آثار منقول ہیں، مثلاً حضرت عمر بن الخطابؓ کی شہادت کے واقعہ میں عمرو بن میمون کی روایت میں ہے کہ حضرت عمرؓ نے اپنے لڑکے عبداللہ کو حضرت عائشہؓ کے پاس بھیجا کہ ان سے اجازت مانگو کہ مجھے اپنے دونوں ساتھیوں کے ساتھ دفن کردیا جائے، جب حضرت عبداللہ واپس آئے تو حضرت عمرؓ نے دریافت فرمایا! کیا خبر لائے؟ عبداللہ نے کہا: وہی جو آپ کی آرزو تھی، حضرت عائشہؓ نے اجازت دے دی ہے، تو انہوں نے کہا: "الحمدللہ" اس سے بڑھ کر میرا کوئی مطلب نہ تھا(۱)۔

حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "من رأى مبتلى فقال: الحمد لله الذي عافاني مما ابتلاك به وفضلني على كثير ممن خلق تفضيلا، لم يصبه ذلك البلاء"(۲) (جس نے کسی مصیبت زدہ کو دیکھ کر یہ دعا پڑھی یعنی اللہ کا شکر ہے جس نے مجھے تمہاری اس مصیبت سے محفوظ رکھا، اور اپنی بہت سی مخلوقات پر فوقیت دی، تو وہ اس مصیبت میں مبتلا نہ ہوگا)، نووی نے کہا: ہمارے اصحاب وغیرہ علماء نے کہا: یہ ذکر ودعا آہستہ پڑھنا چاہئے کہ خود سن لے، لیکن مصیبت زدہ کے کان تک نہ پہنچے، ورنہ اس کو دلی تکلیف ہوگی، ہاں اگر اس کی بلاء معصیت ہو تو اس کو سنانے میں کوئی حرج نہیں، بشرطیکہ اس کی طرف سے کسی مفسدہ کا اندیشہ نہ ہو(۳)۔

دہم: چھینکنے کے بعد حمد:

۲۷- نووی نے کہا: اس پر علماء کا اتفاق ہے کہ چھینکنے والے کے لئے چھینک کے بعد "الحمد لله" کہنا مستحب ہے، پھر نووی نے کہا:

---

(۱) حدیث فضالہ بن عبید: "إذا صلى أحدكم فليبدأ" کی روایت ترمذی (۵/۵۱۷ طبع الحلبی) اور نسائی (۳/۴۴ طبع المکتبۃ التجاریہ مصر) نے کی ہے، یہ الفاظ ابوداؤد کے ہیں، ترمذی کی روایت میں "بتحميد الله" کے الفاظ ہیں، ترمذی نے کہا حسن صحیح ہے۔

(۲) الأذکار رص ۱۰۸، تفسیر القرطبی ۸/ ۳۱۴۔

(۳) سورۂ یونس ر ۱۰۔

(۱) "أثر عمرو بن ميمون في مقتل عمر بن الخطابؓ" کی روایت بخاری (الفتح ۷/ ۶۱ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "من رأي مبتلى فقال: الحمد الله الذي عافاني......" کی روایت ترمذی (۵/ ۴۹۴ طبع الحلبی) نے کی ہے، ترمذی نے اس کو حسن کہا ہے۔

(۳) الأذکار رص ۲۶۴، ۲۶۹۔

''اگر الحمد لله رب العالمين'' کہے تو زیادہ بہتر ہے، اور اگر ''الحمد لله على كل حال'' کہے تو سب سے افضل ہے، اس لئے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ ان کے پہلو میں ایک شخص کو چھینک آئی، اس نے کہا: ''الحمد لله والسلام على رسول الله ﷺ''، ابن عمرؓ نے فرمایا: میں بھی کہتا ہوں: ''الحمد لله والسلام على رسول الله ﷺ''، لیکن رسول اللہ ﷺ نے ہم کو یہ نہیں سکھایا[1] بلکہ ہمیں یہ تعلیم دی کہ ہم کہیں: ''الحمدلله على كل حال''۔

سننے والے کو چھینک کا جواب دینا مستحب ہے، '' الحمد لله'' کہنے اور چھینک کا جواب دینے کا کم از کم درجہ اتنی بلند آواز سے کہنا ہے کہ دوسرا سن لے، اور اگر چھینکنے والے نے ''الحمد لله'' کے علاوہ کچھ اور کہا تو چھینک کے جواب کا مستحق نہ ہوگا[2]۔

یہ نماز سے باہر چھینکنے والے کا حکم ہے، دوران نماز چھینکنے والے کا ''الحمدلله'' کہنے کے بارے میں تفصیل ہے جس کو اصطلاح ''تحمید''، ''تشمیت'' میں دیکھا جائے۔

یازدہم: صبح وشام حمد:

۲۸- صبح وشام حمد کرنا شرعاً مطلوب ومرغوب ہے، فرمان باری ہے:''وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ غُرُوبِهَا''[3] (اور اپنے پروردگار کی تسبیح کرتے رہئے اپنے حمد کے ساتھ آفتاب کے طلوع سے قبل اور اس کے غروب سے قبل)، نیز فرمایا:''وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ بِالْعَشِيِّ وَالْإِبْكَارِ''[1] (اور اپنے پروردگار کی تسبیح وحمد شام وصبح کرتے رہئے)، نیز فرمان نبوی ہے:''من قال حين يصبح وحين يمسي: سبحان الله وبحمده مائة مرة لم يأت أحد يوم القيامة بأفضل مما جاء به إلا أحد قال مثل ما قال أو زاد عليه''[2] (جو صبح و شام سو بار ''سبحان اللہ وبحمدہ'' کہے قیامت کے دن اس سے بہتر کوئی عمل لے کر نہ آئے گا، مگر جو اتنا ہی یا اس سے زیادہ کہے) یہ حدیث مسلم میں ہے اور فرمان نبوی ہے:''من قال حين يصبح: اللهم ما أصبح بي من نعمة فمنك وحدك لا شريك لك، فلك الحمد ولك الشكر، فقد أدى شكر يومه، ومن قال مثل ذلك حين يمسي فقد أدى شكر ليلته''[3] (جس نے صبح کو یہ دعا پڑھی ''اللهم ما أصبح بي من نعمة فمنك وحدك لا شريك لك، فلك الحمد ولك الشكر'' (یعنی خدایا! صبح میرے پاس جو بھی نعمت ہے وہ صرف تیری طرف سے ہے، تیرا کوئی شریک نہیں، تیری ہی حمد و تیرا ہی شکر ہے) اس نے دن بھر کا شکر ادا کیا، اور جس نے شام کو یہی دعا پڑھی، اس نے اس رات کا شکر ادا کر دیا)، نیز فرمان نبوی ہے:''من قال إذا أصبح:لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير،كان له

---

(۱) حدیث نافع:''أن رجلا عطس إلى جنبه'' کی روایت ترمذی (۵/۸۱ طبع الحلبی) اور حاکم (۴/۲۶۵، ۲۶۶ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح کہا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۲) الأذکار ص ۲۴۰، ۲۴۱۔

(۳) سورۂ طہ/۱۳۰۔

---

(۱) سورۂ غافر/۵۵۔

(۲) حدیث:''من قال:حين يصبح و حين يمسي: سبحان الله وبحمده'' کی روایت مسلم (۴/۲۰۷۱ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث:''من قال حين يصبح: اللهم ما أصبح بي من نعمة......'' کی روایت ابوداؤد (۵/۳۱۵ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اس کی اسناد میں ایک مجہول راوی ہے۔

عدل رقبة من ولد إسماعيل، وكتب له عشر حسنات، وحط عنه عشر سيئات، ورفع له عشر درجات، وكان في حرز من الشيطان حتى يمسي، وإن قالها إذا أمسى كان له مثل ذلک حتى يصبح"[۱] (جس نے صبح کو یہ دعا پڑھی: "لا إله إلا الله وحده لا شريک له، له الملک وله الحمد وهو على كل شيء قدير" تو اس کو اتنا ثواب ملے گا، جیسے حضرت اسماعیل علیہ السلام کی اولاد میں سے ایک گردن کو آزاد کیا، اس کے لئے دس نیکیاں لکھی جائیں گی، دس گناہ معاف ہوں گے، اور اس کے دس درجے بلند ہوں گے، شام تک اس کے لئے شیطان سے بچاؤ رہے گا، اور اگر شام کو یہی دعا پڑھ لے تو صبح تک یہی ثواب اس کو ملتا رہے گا)۔

دوازدہم: بچہ کی موت پر حمد کرنا:

۲۹- بچہ کی رحلت پر حمد کرنا شرعاً مطلوب و مرغوب ہے، حضرت ابو موسی اشعریؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "إذا مات ولد العبد قال الله تعالى لملائكته: قبضتم ولد عبدي؟ فيقولون: نعم، فيقول: قبضتم ثمرة فؤاده؟ فيقولون: نعم، فيقول: ماذا قال عبدي؟ فيقولون: حمدک واسترجع، فيقول الله تعالى: ابنوا لعبدي بيتا في الجنة وسموه بيت الحمد"[۲] (جب بندہ کا کوئی بچہ مرجاتا ہے، تو اللہ تعالی فرماتے ہیں: تم نے میرے بندے کے بچہ کی روح قبض کرلی؟ وہ کہتے ہیں: ہاں! اللہ تعالی فرماتے ہیں: اس کے جگر گوشہ کی روح قبض کرلی؟ وہ عرض کرتے ہیں: ہاں! اللہ تعالی فرماتے ہیں: پھر بندے نے کیا کہا؟ وہ عرض کرتے ہیں؛ تیری حمد کی، اور إنا لله وإنا إليه راجعون پڑھا، تو اللہ تعالی فرماتے ہیں: میرے بندے کے لئے جنت میں ایک گھر بنادو، اور اس کا نام بیت الحمد (حمد کا گھر) رکھدو)۔

سیزدہم: کسی پسندیدہ یا ناپسندیدہ چیز کے دیکھنے پر حمد:

۳۰- جب کوئی شخص پسندیدہ یا ناپسندیدہ چیز کو دیکھے تو حمد بیان کرے[۱]، جس کا ذکر حضرت عائشہؓ کی اس حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ جب کوئی پسندیدہ چیز دیکھتے تو "الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات" پڑھتے، اور کوئی ناپسندیدہ چیز دیکھتے تو "الحمد لله على كل حال" پڑھتے[۲]۔

چہاردہم: بازار میں جانے پر حمد کرنا:

۳۱- حضرت عمر بن خطابؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "من دخل السوق فقال: لا إله إلا الله وحده لا شريک له، له الملک وله الحمد، يحيي ويميت وهو حي لا يموت، بيده الخير وهو على كل شيء قدير، كتب الله له ألف ألف حسنة، ومحا عنه ألف ألف سيئة،

---

(۱) الأذکار رص ۷۲، ۷۴، ۷۵۔
حدیث: "من قال إذا أصبح لا إله إلا الله وحده لا شريک له......" کی روایت ابوداؤد (۵/۳۱۷ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، ابن حجر نے اس کو صحیح قرار دیا ہے جیسا کہ الفتوحات الربانیہ (۳/۱۱۳ طبع منیریہ) میں ہے۔

(۲) حدیث ابی موسی اشعری: "إذا مات ولد العبد" کی روایت ترمذی (۳/۳۲۲ طبع الحلبی) نے کی ہے، ترمذی نے اس کو حسن کہا ہے۔

(۱) الأذکار رص ۲۸۴۔

(۲) حدیث عائشہ: "كان رسول الله ﷺ إذا رأى ما يحب قال: الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات" کی روایت ابن ماجہ (۲/۱۲۵۰ طبع الحلبی) نے کی ہے، بوصیری نے کہا: اس کی اسناد صحیح ہے، اس کے رجال ثقہ ہیں۔

ورفع له ألف ألف درجة"(۱) (جو بازار جانے پر یہ دعا پڑھے: "لا إله إلا الله وحده لا شريک له، له الملک وله الحمد، يحيي ويميت وهو حي لا يموت، بيده الخير وهو علی کل شيء قدير" تو اللہ تعالی اس کے لئے دس لاکھ نیکیاں لکھتے ہیں، اس کی دس لاکھ برائیاں مٹاتے ہیں، اس کے دس لاکھ درجے بلند کرتے ہیں) یہ حدیث ترمذی میں ہے، حاکم نے اس کو بہت سے طرق سے روایت کیا ہے، اور ترمذی کی روایت میں اس میں یہ اضافہ ہے: "بنی له بيتا في الجنة" (اور اس کے لئے جنت میں ایک گھر بناتے ہیں)، اس روایت میں یہ اضافہ بھی ہے: راوی نے کہا: پھر میں خراسان آیا تو قتیبہ بن مسلم کی خدمت میں حاضر ہوا، ان سے عرض کیا: میں آپ کو ایک تحفہ دینے آیا ہوں، اور میں نے وہ حدیث ان کو سنائی، چنانچہ قتیبہ اپنی سواری پر بازار آتے، یہ دعا پڑھتے اور واپس ہوجاتے تھے(۲)۔

پانزدہم: آئینہ دیکھنے پر حمد کرنا:

۳۲- آئینہ دیکھنے والے کے لئے مشروع ہے کہ اللہ تعالی کی حمد کرے، چنانچہ حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ آئینہ میں اپنا چہرہ مبارک دیکھتے تو یہ دعا پڑھتے تھے: "الحمد لله، اللهم كما حسنت خلقي فحسن خلقي"(۳) (یعنی تمام خوبیاں اللہ کے لئے ہیں، خدایا! جس طرح تو نے مجھے اچھی شکل دی اسی طرح میرے اخلاق کو سنوار دے)، حضرت انسؓ کی حدیث میں ہے: "الحمد لله الذي سوی خلقي فعدله، وكرم صورة وجهي فحسنها، وجعلني من المسلمين"(۱) (یعنی تمام خوبیاں اللہ کے لئے ہیں، جس نے مجھے عمدہ طریقہ سے پیدا کیا، سنوارا، اور مجھے اچھی شکل کا چہرہ دیا، اس کو آراستہ کیا، اور مجھے مسلمان بنایا)۔

شانزدہم: جانور وغیرہ پر سوار ہوتے وقت حمد کرنا:

۳۳- جانور وغیرہ پر سواری کے وقت حمد کرنا شرعاً مطلوب ہے، فرمان باری ہے: "وَجَعَلَ لَكُمْ مِّنَ الْفُلْكِ وَالْأَنْعَامِ مَا تَرْكَبُوْنَ، لِتَسْتَوُوْا عَلٰى ظُهُوْرِهٖ ثُمَّ تَذْكُرُوْا نِعْمَةَ رَبِّكُمْ إِذَا اسْتَوَيْتُمْ عَلَيْهِ وَتَقُوْلُوْا سُبْحَانَ الَّذِيْ سَخَّرَ لَنَا هٰذَا وَمَا كُنَّا لَهٗ مُقْرِنِيْنَ وَإِنَّا إِلٰى رَبِّنَا لَمُنْقَلِبُوْنَ" (اور تمہارے لئے وہ کشتیاں اور چوپائے بنائے جن پر تم سوار ہوتے ہو تاکہ تم ان کی پیٹھ پر جم کر بیٹھو پھر جب تم اس پر جم کر بیٹھ چکو تو اپنے پروردگار کی (اس) نعمت کو یاد کرو اور کہو کہ پاک ذات ہے وہ جس نے ہمارے تابع کر دیا اس (سواری) کو اور ہم تو ایسے تھے نہیں کہ اس کو قابو میں کر لیتے اور ہم کو تو اپنے پروردگار ہی کی طرف لوٹنا ہے)، نیز حضرت علی بن ربیعہ کی روایت میں ہے کہ میں نے دیکھا کہ حضرت علی کے پاس ایک جانور سواری کے لئے لایا گیا، جب اس کی رکاب میں پاؤں رکھا تو انہوں نے تین بار بسم اللہ کہا، پھر

(۱) حدیث: "من دخل السوق فقال: لا إله إلا الله وحده لا شريک له......" کی روایت ترمذی (۵/۴۹۱، ۴۹۲ طبع الحلبی) اور حاکم (۱/۵۳۹ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، یہ حدیث اپنے طرق کے ساتھ حسن ہے۔

(۲) الأذکار رص ۲۶۹۔

(۳) حدیث علی: "كان إذا نظر وجهه في المرآة قال: الحمد لله، اللهم كما أحسنت خلقي فحسن خلقي" کی روایت ابن سنی نے (عمل الیوم واللیلہ رص ۴۶ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں کی ہے، اس کی اسناد میں عبدالرحمن بن اسحاق واسطی ہیں جو ضعیف ہیں، جیسا کہ المیزان للذہبی

= (۳/۵۴۸ طبع الحلبی) میں ہے۔

(۱) حدیث انس: "الحمد لله الذي سوی خلقي فعدله، وكرم صورة وجهي فحسنها، وجعلني من المسلمين" کی روایت ابن سنی (رص ۴۶ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) اور طبرانی نے اوسط میں کی ہے، جیسا کہ مجمع الزوائد للہیثمی (۱۰/۱۳۹ طبع القدسی) میں ہے، ہیثمی نے کہا: اس میں ہاشم بن عیسی بزی ہیں جس کو میں نہیں جانتا، اس کے بقیہ رجال ثقہ ہیں۔

جب اس کی پشت پر برابر بیٹھ گئے تو" الحمد لله " کہا، پھر کہا: "سبحان الذي سخرلنا هذا وما كنا له مقرنين، وإنا إلى ربنا لمنقلبون"، پھر تین بار "الحمد لله" کہا، پھر تین بار "الله اکبر" کہا، پھر کہا:"سبحانک إني ظلمت نفسي فاغفرلي فإنه لا يغفر الذنوب إلا أنت"، پھر ہنس پڑے، دریافت کیا گیا: امیر المؤمنین! آپ کس بات پر ہنسے؟ انہوں نے فرمایا: میں نے رسول اللہ ﷺ کو دیکھا کہ آپ ﷺ نے اسی طرح کیا پھر ہنس پڑے، تو میں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! آپ کس بات پر ہنسے ہیں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: "إن ربک يعجب من عبده إذا قال اغفرلي ذنوبي يعلم أنه لا يغفر الذنوب غيري"[1] (تیرا رب اپنے بندے سے تعجب کرتا ہے جب وہ کہتا ہے: میرے گناہ معاف کردے، وہ جانتا ہے کہ میرے علاوہ کوئی گناہ معاف کرنے والا نہیں)۔

ہفدہم: کھانے پینے، نیا لباس پہننے، مجلس سے اٹھنے، بیت الخلاء سے نکلنے، سو کر اٹھنے، بستر پر جانے اور اپنی یا دوسرے کی حالت پوچھے جانے کے وقت حمد کرنا:

۳۴- ان تمام امور کے لئے حمد کرنا مشروع ہے، اس کی وضاحت "تحمید" میں آ چکی ہے۔

ہشر دہم: حمد کی فضیلت اور اس کے افضل الفاظ:

۳۵- اللہ کی حمد مذکورہ تمام مقامات پر مشروع ہے، اور ہر اہم کام میں مستحب ہے، حمد کے مقامات نا قابل شمار ہیں، ہر حالت اور ہر جگہ حمد مطلوب ہے، سوائے ان مقامات کے جہاں ذکر نہیں کیا جاتا[1]۔

حمد کی فضیلت میں بہت سی احادیث مروی ہیں، مثلاً حضرت ابو ہریرہؓ و ابو سعید خدریؓ کی روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:"إذا قال العبد لا إله إلا الله، الحمد لله، قال: صدق عبدي، الحمد لي"[2] (جب بندہ "لا إله إلاالله" اور "الحمد للهٔ" کہتا ہے تو اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: میرے بندے نے سچ کہا، تمام خوبیاں میرے لئے ہیں)۔

نیز حضرت جابرؓ کی روایت میں فرمان نبوی ہے: "من قال سبحان الله وبحمده غرست له نخلة في الجنة"[3] (جس نے "سبحان الله و بحمده" پڑھا جنت میں اس کے لئے ایک کھجور کا درخت لگا دیا جاتا ہے)۔

حضرت ابن مسعودؓ کی روایت میں فرمان نبوی ہے: "لقيت إبراهيم عليه السلام ليلة أسري بي، فقال: يا محمد اقرأ أمتک مني السلام، وأخبرهم أن الجنة طيبة التربة عذبة الماء، وأنها قيعان[4]، وأن غرسها: سبحان الله، والحمد لله، ولا إله إلا الله، والله أكبر"[5] (شب اسراء

---

(۱) ریاض الصالحین رص ۴۱۳۔

حدیث علی بن ابی طالب:"في ذكر ركوب الدابة" کی روایت ابوداؤد (۳/۷۷، تحقیق عزت عبید دعاس) اور ترمذی (۵/۵۰۱ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور ترمذی نے کہا: حسن صحیح ہے۔

(۱) تفسیر القرطبی ۱/۱۳۱۔

(۲) حدیث:"إذا قال العبد لا إله إلا الله الحمد....." کی روایت بخاری (۵/۴۹۲ طبع الحلبی) اور ابن حبان (الموارد رص ۵۷۸ طبع السّلفیہ) نے کی ہے، الفاظ ابن حبان کے ہیں، ترمذی نے اس کو حسن کہا ہے۔

(۳) حدیث:"من قال سبحان الله وبحمده غرست له نخلة في الجنة" کی روایت ترمذی (۵/۵۱۱ طبع الحلبی) نے کی ہے، ترمذی نے کہا: حسن صحیح ہے۔

(۴) قیعان: قاع کی جمع ہے، وسیع ہموار زمین۔

(۵) حدیث ابن مسعود:"لقيت إبراهيم ليلة أسري بي" کی روایت ترمذی (۵/۵۱۰ طبع الحلبی) نے کی ہے، اس کی اسناد میں ایک ضعیف راوی ہے، جیسا کہ میزان الاعتدال للذہبی (۳/۵۴۸ طبع الحلبی) میں ہے۔

میں میری ملاقات حضرت ابراہیم علیہ السلام سے ہوئی، انہوں نے فرمایا: محمد! اپنی امت کو میرا اسلام کہو، اوران کو بتاؤ کہ جنت کی مٹی عمدہ، اور پانی میٹھا ہے، جنت کھلا ہوا ہموار میدان ہے، اس کے درخت: ''سبحان الله''، ''الحمدلله'' ، ''لا إله إلا الله '' اور'' الله اكبر'' ہیں)۔حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت میں فرمان نبوی ہے: ''كلمتان حبيبتان إلى الرحمن خفيفتان على اللسان ثقيلتان في الميزان: سبحان الله وبحمده ، سبحان الله العظيم''[۱] (دو کلمے ہیں، جو پروردگار کو بہت پسند ہیں، زبان پر ہلکے ہیں، (قیامت کے دن) میزان میں بھاری ہوں گے: ''سبحان الله وبحمده'' اور ''سبحان الله العظيم'')، حضرت ابو مالک اشعریؓ کی روایت میں ہے: رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''الطهور شطر الإيمان، والحمد لله تملأ الميزان، وسبحان الله والحمد لله تملآن –أو تملأ– مابين السموات والأرض''[۲] (طہارت آدھے ایمان کے برابر ہے، ''الحمد لله'' ترازو کو بھر دے گا، اور ''سبحان الله والحمد لله '' یہ دونوں آسمانوں اور زمین کے بیچ کی جگہ بھر دیں گے)۔

نیز حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''لأن أقول: سبحان الله، والحمد لله، ولا إله إلا الله، والله أكبر، أحب إلي مما طلعت عليه الشمس''[۳] (اگر ''سبحان الله والحمدلله ولا إله إلا الله والله اكبر'' کہوں تو یہ مجھے ساری دنیا سے زیادہ پسند ہے)۔

حضرت ابوذرؓ کی روایت میں فرمان نبوی ہے: ''......إن أحب الكلام إلى الله: سبحان الله وبحمده''[۱] (اللہ کو سب سے زیادہ پسندیدہ کلام یہ ہے: ''سبحان الله وبحمده'')۔

۳۶- حمد کے عمدہ ترین الفاظ یہ ہیں: ''الحمد لله رب العالمين''، اس لئے کہ کتاب اللہ کا آغاز اسی سے ہے، اور اہل جنت کی آخری دعا یہی ہوگی، چونکہ یہ جملہ اسمیہ ہے، لہذا اس سے اللہ تعالی کے لئے اس وصف کے ثبوت ودوام کا علم ہوتا ہے، یہ جملہ فعلیہ سے بلیغ تر ہے جو نئے نئے اور بار بار وجود میں آنے کو بتاتا ہے، اس کے ذریعہ سے کتاب اللہ کے آغاز کی ایک حکمت یہی ہے، یعنی یہ اشارہ دینا کہ اللہ تعالی ازل سے ابد تک محمود ہے، اور آیت رب العالمین (یعنی پیدا کرنے کی نعمت پھر افزائش وامداد کی نعمت کے ذریعہ بندوں کی پرورش کرنے والا ہے) اس میں اللہ کی حمد وشکر ہمہ وقت بجالانے کی ترغیب ہے۔

۳۷- مجامع حمد (جامع ترین حمد) یہ ہے: ''الحمد لله حمدا يوافي نعمه ويكافيء مزيده''، نووی نے کہا: ہمارے متأخرین خراسانی اصحاب نے کہا: اگر کسی نے حلف اٹھائی کی مجامع حمد کے ذریعہ اللہ کی حمد کرے گا، اور بعض نے کہا: تمام حمدوں میں سب سے عظیم حمد کے ذریعہ کرے گا، توقسم پوری کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ یہ پڑھے: الحمد لله حمدا يوافي نعمه ويكافيء مزيده، انہوں نے اس مسئلہ پر ایک منقطع حدیث سے استدلال کیا ہے، اسی وجہ سے نووی نے ''الروضۃ'' میں کہا: اس مسئلہ کی کوئی قابل اعتماد دلیل نہیں۔

(۱) حدیث: ''كلمتان حبيبتان إلى الرحمن......'' کی روایت بخاری (الفتح ۱۳/ ۵۳۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۲۰۷۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث ابومالک اشعری: ''الطهور شطر الإيمان'' کی روایت مسلم (۱/ ۲۰۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حدیث ابوہریرہ: ''لأن أقول: سبحان الله والحمد لله '' کی روایت مسلم (۴/ ۲۰۷۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) حدیث ابوذر: ''إن أحب الكلام الى الله: سبحان الله وبحمده'' کی روایت مسلم (۴/ ۲۰۹۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

''التحفہ'' میں ہے: اگر کہا جائے کہ یہ پڑھنے سے قسم پوری ہوجائے گی: ''ربنا لک الحمد کما ینبغي لجلال وجهک وعظیم سلطانک''، تو اقرب ہے، بلکہ متعین طور پر یہی ہونا چاہئے، اس لئے کہ معنوی لحاظ سے اس میں بلاغت زیادہ ہے، اور صحیح حدیث سے ثابت ہے[۱]۔

انہوں نے کہا: اگر حلف اٹھائے کہ اللہ کی سب سے اچھی ثنا کرے گا تو اس کے پورا کرنے کا طریقہ یہ پڑھنا ہے: ''لا أحصي ثناء علیک أنت کما أثنیت علی نفسک''، بعض نے اخیر میں یہ اضافہ کیا ہے: ''فلک الحمد حتی ترضی''، ابومسعود متولی نے صورت مسئلہ یہ بتائی ہے کہ کوئی اس طرح حلف اٹھائے کہ اللہ کی سب سے بڑی اور عظیم ثنا کرے گا[۲]۔

حمدلہ

دیکھئے: ''حمد''۔

(۱) الأذکار والفتوحات الربانیہ ۳/ ۲۹۸۔

(۲) الفتوحات الربانیہ ۳/ ۲۹۴، ۲۹۸۔

حمل

تعریف:

۱- حمل کا لغوی معنی ہے: اٹھانا، حاملہ ہونا، کہا جاتا ہے: ''حمل الشيء علی ظهره'' کسی چیز کو پیٹھ پر لادنا، اٹھانا، مرد کے لئے حامل اور عورت کے لئے حاملہ کہتے ہیں۔ حِمل (زیر کے ساتھ) وہ چیز ہے جو اٹھائی جائے، اور ''حملت المرأة حملا'': کا معنی ہے عورت کو حمل ٹھہرا، اس معنی میں عورت کے لئے حامل وحاملہ کہتے ہیں، اس کی جمع احمال اور حمال ہے، فرمان باری ہے: ''وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ'' [۱] (اور حمل والیوں کی میعاد ان کے حمل کا پیدا ہوجانا ہے)، اور ''حملت الشجرة'': درخت کا پھل آنا ہے[۲]۔

فقہاء کی اصطلاح میں بھی حمل کا اطلاق انہی دو معانی پر ہوتا ہے: سامان اٹھانا اور مادہ کے پیٹ کا بچہ[۳]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-حبل:

۲-حبل (حاء اور باء پر زبر کے ساتھ) کا معنی ہے بھر جانا، اسی سے

(۱) سورۂ طلاق/ ۴۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر، متن اللغۃ: مادہ مذکورہ۔

(۳) ابن عابدین ۲/ ۶۰۴، حاشیۃ الدسوقی مع الشرح الکبیر ۴/ ۴۷۴، حاشیۃ الجمل ۴/ ۴۴۶، أسنی المطالب ۳/ ۳۸۷۔

ہے: ''حَبلَ المرأة''، یعنی عورت کا رحم بھر جانا، صفت: حبلی ہے، حبل کا معنی حمل آتا ہے، اور حبل: ''حبلت المرأة حبلا'' کا اسم اور مصدر دونوں ہے، اسی معنی میں یہ حدیث ہے: ''نھی عن بیع حبل الحبلة'' [1] (رسول اللہ علیہ ﷺ نے ''حبل حبلہ'' کی بیع سے منع فرمایا)، یعنی اونٹنی کے پیٹ کے بچہ کو فروخت کرنا منع ہے، ایک قول یہ ہے کہ اس سے مراد پیٹ کے بچہ کا بچہ ہے۔

بعض نے کہا: حبل عورتوں کے ساتھ خاص ہے، جب کہ حمل کے تحت عورتیں، چوپایہ، اور درخت کا پھل سب آتے ہیں، اس معنی کے لحاظ سے حبل حمل سے خاص ہے [2]۔

ب- جنین:

۳- جنین لغت میں جنّ الشيء بمعنی ستر (چھپانا) سے ماخوذ ہے جس کا معنی ستر یعنی چھپانا ہے، اس کا اطلاق بچہ پر ہوتا ہے جب تک وہ ماں کے شکم میں ہو، کیونکہ وہ شکم میں چھپا رہتا ہے، اس کی جمع ''اجنة'' ہے، جب کہ حمل کا اطلاق سامان اٹھانے، درخت کے پھل، اور مادہ کے شکم کے بچہ پر ہوتا ہے [3]، جو بچہ ماں کے شکم میں ہو جنین کہلاتا ہے، رہا حمل تو اس کے تحت شکم میں موجود ہر چیز آتی ہے، خواہ ایک جنین سے زیادہ ہو۔

حمل کے احکام:

۴- گذر چکا ہے کہ حمل کا اطلاق اس سامان پر ہوتا ہے جو ہاتھ میں یا پشت پر اٹھایا جائے، اور مادہ کے رحم میں موجود جنین پر ہوتا ہے، ذیل میں دونوں قسم سے متعلقہ احکام لکھے جاتے ہیں:

اول: حمل بمعنی مادہ کے شکم کا بچہ:

۵- حمل اپنی تخلیق وافزائش میں مختلف مراحل سے گذرتا ہے، نطفہ سے علقہ (بستہ خون)، اس سے مضغہ (گوشت کا لوتھڑا) اور اس سے ہڈیاں بنتی ہیں، پھر ہڈیوں پر گوشت چڑھتا ہے، پھر اس کو ایک نئی صورت میں اٹھا کھڑا کیا جاتا ہے، اللہ کی بڑی برکت ہے جو سب سے بہتر بنانے والا ہے۔

ان میں سے بعض مراحل کا ذکر اصطلاح (جنین) میں آچکا ہے، ذیل میں حمل کی مدت سے متعلقہ فقہی احکام اور اس پر مرتب ہونے والے آثار کو بیان کیا جاتا ہے، نیز حمل کے لئے ثابت ہونے والے حقوق، مثلاً نسب، وراثت اور وصیت، اور حمل کی وضع اور اس کی وجہ سے پیدا ہونے والے عبادات، معاملات اور نکاح وغیرہ سے متعلق وہ احکام جو اس کی ماں سے متعلق ہیں، بیان کئے جاتے ہیں، ساتھ ہی ان میں سے بعض احکام اپنی اصلی اصطلاحات کی طرف محول کئے جائیں گے۔

مدت حمل اور ثبوت نسب میں اس کا اثر:

حمل کی کم از کم مدت:

۶- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ حمل کی کم از کم مدت چھ ماہ ہے، اس کی دلیل وہ روایت ہے کہ ایک شخص نے کسی عورت سے شادی کی، چھ ماہ پر اس نے بچہ جنا، حضرت عثمانؓ نے عورت کو سنگسار کرنا چاہا تو حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا کہ اگر وہ کتاب اللہ کے ذریعہ تم سے لڑے تو تم کو مغلوب کردے گی، اس لئے کہ فرمان باری ہے: ''وَحَمْلُهُ وَفِصٰلُهُ

---

(۱) حدیث: ''نھی عن بیع حبل الحبلة'' کی روایت بخاری (الفتح ۴؍۳۵۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳؍۱۱۵۳ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے کی ہے۔

(۲) ابن عابدین ۲؍۶۰۹، حاشیۃ الجمل ۵؍۴۸۱، المصباح المنیر، لسان العرب مادہ مذکورہ۔

(۳) المصباح المنیر، لسان العرب۔

ثَلاثُوْنَ شَهْرًا"[۱] (اور اس کا حمل اور اس کی دودھ چھڑائی تیس مہینوں میں ہو پاتی ہے)، نیز "وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ"[۲] (اور مائیں اپنے بچوں کو دودھ پلائیں پورے دو سال)، پہلی آیت میں حمل اور دودھ چھڑانے کی مدت تیس ماہ مقرر کی گئی ہے، دوسری آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ دودھ چھڑانے کی مدت دو سال ہے، لہذا مدت حمل چھ ماہ رہ گئی[۳]۔

اس مدت کا شمار جمہور کے نزدیک شادی ہونے اور ہم بستری کے ممکن ہونے کے وقت سے ہوگا، جب کہ حنفیہ کے نزدیک عقد زواج کے وقت سے ہوگا، اور شافعیہ کے نزدیک عقد کے بعد خلوت کے وقت سے ہوگا[۴]۔

اقل مدت حمل کی تعیین کے کچھ فقہی آثار ہیں مثلاً:

الف-اگر دو یا اس سے زائد بچوں کو جنے اور دونوں کی پیدائش میں چھ ماہ سے کم کی مدت ہو تو دونوں بچوں کو جڑواں مانا جائے گا، اور پہلے بچہ کے جننے سے نہیں بلکہ دوسرے بچہ کے جننے سے عدت پوری ہوگی، لیکن ان دونوں کے درمیان آنے والا خون حیض مانا جائے گا یا نفاس؟ اس میں اختلاف وتفصیل ہے جس کو ان دونوں کی اپنی اپنی اصطلاحات میں دیکھیں۔

اگر دونوں بچوں کی پیدائش میں چھ ماہ کا فرق ہو یا اس سے زائد کا تو یہ دو الگ الگ شکم کے بچے ہیں، عورت کی عدت پہلے بچہ کے وضع (جننے) سے پوری ہو جائے گی[۵]۔

ب-اگر اس نے عدت پوری ہونے کا اقرار کیا پھر چھ ماہ سے کم عرصہ میں بچہ کو جنم دیا تو اس کا نسب بالاتفاق ثابت ہوگا، اس لئے کہ معین طور پر اس کا برعکس ثابت ہو گیا، لہذا اس طرح ہو گیا گویا اس نے اس کا اقرار ہی نہیں کیا تھا، اور اگر اس نے بچہ کو چھ ماہ یا اس کے بعد جنم دیا تو حنفیہ وحنابلہ کے نزدیک اس کا نسب ثابت نہ ہوگا، اس لئے کہ اس کے برعکس ظاہر نہ ہوا، لہذا یہ بعد میں ٹھہرنے والے حمل سے ہوگا، جیسا کہ حنفیہ کہتے ہیں، نیز اس لئے کہ اس کی عدت کے ختم ہونے اور اس کے لئے مدت حمل گزر جانے کی وجہ سے نکاح کے حلال ہونے کا فیصلہ ہونے کے بعد اس نے بچہ جنا ہے، لہذا اس کے ساتھ لاحق نہ ہوگا جیسا کہ اگر وہ وضع حمل کے ذریعہ مدت پوری ہونے کے بعد حمل کی عدت گذرنے پر بچہ کو جنے، جیسا کہ حنابلہ کی توجیہ ہے[۱]۔

مالکیہ وشافعیہ نے کہا کہ اس کا نسب ثابت ہوگا، جب تک عورت شادی نہ کرلے یا چار سال کی مدت پوری نہ ہو جائے، اس لئے کہ یہ ایسا بچہ ہے جس کا اس مدت میں اس سے ہونا ممکن ہے، اور یہ مدت حمل کی آخری مدت ہے، اور اس کے ساتھ کوئی ایسا نہیں جو اس سے اولی ہو[۲]۔

علاوہ ازیں لعان، استلحاق، نسب، حیض، نفاس، اور عدت میں اقل مدت حمل کی تعیین کے کچھ دوسرے آثار ہیں، جن کو ان کی اپنی اپنی اصطلاحات میں دیکھا جائے۔

---

(۱) سورۂ احقاف / ۱۵۔

(۲) سورۂ بقرہ / ۲۳۳۔

(۳) الاختیار ۳/ ۱۷۹، ۱۸۰، البدائع ۳/ ۲۱۱، بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۵۲، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۸۱، ۳۲، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۴۲، مغنی المحتاج ۳/ ۳۷۳، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۴۷۷، ۴۸۰۔

(۴) سابقہ مراجع، مغنی المحتاج ۳/ ۳۱۴، القلیوبی ۴/ ۶۱۔

(۵) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۶۰۴، بدائع الصنائع ۴/ ۶، حاشیۃ الدسوقی مع الشرح = الکبیر ۱/ ۱۷۴، حاشیۃ الجمل ۴/ ۴۴۶، القلیوبی ۴/ ۴۲، ۴۳، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۴۴۔

(۱) الاختیار ۳/ ۱۷۹، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۴۷۹۔

(۲) جواہر الإکلیل ۱/ ۳۸۰، مغنی المحتاج ۳/ ۳۷۳، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۴۷۹، ۴۸۰۔

اکثر مدت حمل:

۷-حمل کی زیادہ سے زیادہ مدت کی تعیین میں فقہاء کا اختلاف ہے، شافعیہ کا قول، حنابلہ کے یہاں ظاہر مذہب اور مالکیہ کے یہاں ایک قول ہے کہ اکثر مدت حمل چار سال ہے، اس لئے کہ حضرت مالک بن انس نے فرمایا: یہ ہماری پڑوسن، محمد بن عجلان کی بیوی، سچی خاتون ہیں، ان کے شوہر بھی سچے ہیں، بارہ سال میں وہ تین بار حاملہ ہوئیں، ہر حمل چار سال رہا، اور جس مسئلہ میں کوئی نص نہ ہو اس میں واقعہ اور وجود کو دیکھا جاتا ہے، ابو الخطاب نے نقل کیا ہے کہ محمد بن عبد اللہ بن الحسن بن الحسن بن علی اپنی ماں کے شکم میں چار سال رہے، اسی طرح ابراہیم بن نجیح عقیلی (چار سال اپنی ماں کے پیٹ میں رہے)، جب اس کا وجود ثابت ہے تو اس کے مطابق فیصلہ کرنا واجب ہوگا، نیز اس لئے کہ حضرت عمرؓ نے گم شدہ شخص کی بیوی کے لئے چار سال مقرر کیا ہے، اور اس کی وجہ یہی ہے کہ حمل کی زیادہ سے زیادہ مدت چار سال ہے، یہی حضرت عثمان وعلیؓ سے مروی ہے[1]۔

حنفیہ کا قول، اور امام احمد سے ایک روایت یہ ہے کہ حمل کی آخری مدت دو سال ہے، یہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے، اور یہی حضرت ثوری کا مذہب ہے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ سے ان کا یہ قول مروی ہے: **"ما تزيد المرأة في الحمل على سنتين ولا قدر ما يتحول ظل عود المغزل"**[2] (عورت کا حمل دو سال سے زیادہ نہیں رہتا، تکلہ کی لکڑی کے سایہ کے ہٹنے کے بقدر بھی نہیں)، اس کا علم توقیف (رسول اللہ ﷺ کے بتانے) سے ہی ہوسکتا ہے، اس لئے کہ اس میں عقل کی رسائی نہیں، تو گویا انہوں نے اس کو رسول اللہ ﷺ سے روایت کیا ہے[1]۔

امام مالک سے مشہور یہ ہے کہ اکثر مدت حمل پانچ سال ہے۔

محمد بن الحکم نے کہا: اکثر مدت حمل نو ماہ ہے[2]۔

۸-اس اختلاف کا ثمرہ حسب ذیل صورت میں ظاہر ہوگا:

طلاق بائن والی اور وہ عورت جس کے شوہر کا انتقال ہوگیا ہے، اگر دو سال یا اس سے کم پر بچہ جنیں تو اس کا نسب بالاتفاق ثابت ہوگا، اس لئے کہ وضع حمل ہر ایک کے نزدیک آخری مدت حمل کے اندر ہوا ہے۔

ہاں اگر اس کے بعد سے چار سال تک کے دوران بچہ جنے تو جمہور کی رائے ہے کہ اس کا نسب ثابت ہوگا، اور اس کی عدت پوری ہوجائے گی، اس بنا پر کہ ان کے نزدیک اکثر مدت حمل کے اندر وضع حمل ہوا ہے، حنفیہ کے نزدیک نسب ثابت نہ ہوگا، اس لئے کہ اس نے اکثر مدت حمل کے بعد جنا ہے۔

مطلقہ رجعیہ عورت کے بارے میں حنفیہ نے لکھا ہے کہ اس کے بچہ کا نسب ثابت ہوگا، اگرچہ دو سال سے زائد پر بچہ جنے، بشرطیکہ وہ عدت پوری ہونے کا اقرار نہ کرے، اس کی وجہ یہ ہے کہ دوران عدت ہم بستری کرنے اور حمل ٹھہرنے کا احتمال ہے، کیونکہ ممکن ہے کہ اس کا طہر لمبا رہتا ہو[3]۔

اس موضوع کی کچھ اور فروعات ہیں جن کے احکام اصطلاح (نسب) میں دیکھیں۔

---

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۳۷۳، ۳۸۰، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۴۷۷، ۴۸۰، بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۷۲۔

(۲) اثر عائشہ: "ما تزيد المرأة في الحمل على سنتين ولا......" کی روایت بیہقی (۷/ ۴۴۳ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے۔

(۱) الاختیار ۳/ ۱۷۹، ابن عابدین ۲/ ۸۵۷، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۵۲، المغنی ۷/ ۴۷۷، ۴۸۰۔

(۲) بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۵۲، المحلی ۱۰/ ۳۱۷۔

(۳) الاختیار ۳/ ۱۷۹، ۱۸۰، ابن عابدین ۲/ ۶۲۳ اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۳/ ۳۹۰، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۴۷۷ اور اس کے بعد کے صفحات۔

حاملہ کے تصرفات میں حمل کا اثر:

۹-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ چھ ماہ سے قبل حاملہ کے تصرفات میں حمل کا اثر نہیں پڑتا، اور چھ ماہ کے بعد بھی جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کے نزدیک یہی حکم ہے، بشرطیکہ عورت کو "طلق" (دردزہ) پیش نہ آئے، لہذا بقیہ معاملات کی طرح اس کے تبرعات درست ہیں، اورطلق کی حالت میں حاملہ، مرض الموت میں مبتلا مریضہ کی طرح مانی جائے گی۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ چھ ماہ کے بعد حمل خوفناک امراض میں سے ہے، اس لئے کہ چھ ماہ کے بعد حاملہ کو ہر آن ولادت کی توقع لگی رہتی ہے، اس پر مرض الموت کے احکام منطبق ہوں گے[۱]۔

دیکھئے: "حامل" اور "مرض الموت"۔

حمل کی اہلیت:

۱۰-حمل کے لئے وجوب کی ناقص اہلیت ہوتی ہے، لہذا اس کے لئے وہ حقوق ثابت ہوں گے جن میں قبول کرنے کی ضرورت نہیں پڑتی، جیسے وراثت، وصیت اور نسب، اس پر کوئی چیز واجب نہیں ہوتی مثلاً نفقہ اور فروخت شدہ سامان کی قیمت وغیرہ، اس کی وجہ یہ ہے کہ حمل ایک لحاظ سے حسی طور پر اپنی ماں کا جز ہے، کیونکہ اس کا برقرار رہنا اور منتقل ہونا ماں کے برقرار رہنے اور منتقل ہونے سے ہے، اور حکمی طور پر بھی جز ہے، کیونکہ حمل کی آزادی اس کی غلامی اور اس کا بیع میں داخل ہونا، ماں کی آزادی اس کی غلامی اور اس کی بیع سے وابستہ ہے، اور دوسرے لحاظ سے وہ الگ جان ہے، اس کی مستقل زندگی ہے، علاحدہ ہونے کے وہ قابل ہے، لہذا اس کے لئے کامل ذمہ نہیں

(۱) ابن عابدین ۲/ ۵۲، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۰۱، ۱۰۲، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۸۶، کشاف القناع ۴/ ۳۲۵۔

بلکہ ناقص ذمہ ہوگا، یہ اس کے حق میں وجوب کے لحاظ سے ثابت ہوگا، لیکن اس کے خلاف وجوب کے لئے نہیں، جیسا کہ فقہاء واصولیین کہتے ہیں[۱]۔ ذیل میں حمل کے لئے ثابت ہونے والے حقوق بیان کیے جاتے ہیں:

الف-نسب:

۱۱- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ حمل کا نسب فراش (جائز شوہر یا مالک) سے ثابت ہوگا، اگر اتنی مدت کے اندر ہو جس میں اس کے نطفہ سے پیدا ہونا ممکن ہو، نکاح کے وقت سے چھ ماہ یا اس سے زائد تک، یا دخول (ملاقات) کے ممکنہ وقت سے دو سال تک یا شوہر کی وفات یا حاملہ کی طلاق بائن سے چار سال تک[۲] جیسا کہ اس کا ذکر مدت حمل کے ضمن میں کیا گیا، اور اس تفصیل کے ساتھ جس کا ذکر اصطلاح (نسب) میں ہے۔

ب-وراثت:

۱۲-فقہاء کے مابین کوئی اختلاف نہیں ہے کہ حمل وارث ہوگا، اس لئے کہ ولادت سے قبل اپنے مورث کے مال میں اس کا حصہ ہے، البتہ اس کے وارث ہونے کے طریقہ میں فقہاء کے یہاں اختلاف ہے۔

حنفیہ وحنابلہ کا قول اور شافعیہ کے یہاں ایک قول یہ ہے کہ بقیہ ورثاء کے مابین ترکہ کو تقسیم کر دیا جائے گا جبکہ ورثاء اس کا مطالبہ کریں، ولادت کا انتظار نہیں کیا جائے گا، حمل کی وجہ سے جس کے

(۱) کشف الأسرار لأصول البزدوی ۴/ ۲۳۹ اور اس کے بعد کے صفحات، التوضیح مع التلویح ۲/ ۱۶۳، التقریر والتحبیر ۲/ ۱۶۵۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۵۳۴، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۸۱، روضۃ الطالبین ۸/ ۳۵۷، کشاف القناع ۵/ ۴۰۵۔

حصہ میں کوئی کمی نہیں ہوتی، اس کو اس کا پورا حصہ میراث دے دیا جائے گا، اور جس کے حصہ میں حمل کے سبب کمی پیدا ہوتی ہے اس کو اس کا کم از کم حصہ دیا جائے گا، اور جو حمل کی وجہ سے ساقط ہوجاتا ہے اس کو میراث میں سے کچھ نہیں دیا جائے گا، اور حمل کے لئے ایک حصہ روک لیا جائے گا۔

حنفیہ کے نزدیک حمل کی تعداد ایک فرد فرض کیا جائے گا، اس لئے کہ غالب اور عادت یہی ہے، لہذا اس کے لئے ایک لڑکا یا لڑکی کا حصہ دونوں میں سے جو زیادہ ہو روک لیا جائے گا، حنابلہ کے نزدیک اس کے لئے دو افراد کا حصہ روکا جائے گا۔

مالکیہ کا مذہب، شافعیہ کے یہاں دوسرا قول یہ ہے کہ حمل ترکہ کی تقسیم میں تاخیر کا سبب ہے، لہذا تقسیم کو کلی طور پر روک دیا جائے گا تا آنکہ حاملہ بچہ جن لے، یا عدت وفات ختم ہونے سے اس کا غیر حاملہ ہونا ظاہر ہوجائے، جب کہ اس کو ظاہر حمل نہ ہو۔

اگر عورت کہے: مجھے معلوم نہیں، تو وراثت کو مؤخر کیا جائے گا، تا آنکہ ظاہر ہوجائے کہ اس کو حمل نہیں مثلاً اس کو حیض آجائے یا عدت کا عرصہ گذر جائے اور اس کو حمل کا شک نہ ہو۔

اس کے ساتھ ساتھ حمل کی وراثت کے لئے سب کے یہاں شرط ہے کہ یہ معلوم ہو کہ وہ مورث کی وفات کے وقت موجود تھا، اور عورت اس کو زندہ جنم دے، یعنی بوقت ولادت آواز نکالے تو وارث ہوگا، اور اس کی وراثت جاری ہوگی [۱]، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "إذا استهل المولود ورث" [۲] (اگر نومولود بچہ پیدائش کے وقت چلائے تو وارث ہوگا)۔

استہلال (پیدائش کے وقت بچہ کے چلانے) کے علاوہ مسائل میں تفصیل واختلاف ہے جس کو اصطلاح (إرث) میں دیکھا جائے۔

ج۔حمل کے لئے وصیت:

۱۳۔ عام فقہاء کے نزدیک حمل کے لئے وصیت صحیح ہے، اس لئے کہ وصیت ایک لحاظ سے جانشین بنانا ہے، کیونکہ وصیت کرنے والا اپنے مال میں اس کو خلیفہ (نائب) بناتا ہے، اور "جنین" وراثت میں خلیفہ بن سکتا ہے تو وصیت میں بھی بن سکتا ہے، حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے حمل کے لئے وصیت کے صحیح ہونے میں قید لگائی ہے کہ وصیت کے وقت اس کے وجود کا علم ہو، یعنی چھ ماہ کے اندر اندر زندہ وہ اپنی ماں سے جدا ہو، اس لئے کہ اگر چھ ماہ سے زائد پر پیدا ہوا تو وصیت کے وقت اس کے وجود اور عدم وجود دونوں کا احتمال ہوگا، لہذا وصیت صحیح نہیں ہوگی، وصیت تملیک (مالک بنانا) ہے، جو معدوم کے لئے درست نہیں [۱]۔

مالکیہ نے کہا: ثابت یا آئندہ وجود میں آنے والے حمل کے لئے وصیت صحیح ہوتی ہے، لہذا پیدائش تک موقوف رکھا جائے گا، اب اگر وہ ولادت کے بعد چلاتا ہے تو مستحق ہوگا، اور اگر مردہ پیدا ہوا یا اس قدر زندہ کہ اس کی زندگی برقرار نہیں رہی تو مستحق نہیں ہوگا، اور وصیت موصی کے ورثاء کو لوٹادی جائے گی [۲]۔ اس کی تفصیل اصطلاح (وصیت) میں ہے۔

---

(۱) ابن عابدین ۳۳۲/۳، جواہر الإکلیل ۳۳۹/۲، الحطاب وبہامشہ المواق ۳۵۲/۵، ۳۵۳، حاشیۃ القلیوبی ۱۴۹/۳، ۱۵۰، المغنی لابن قدامہ ۳۱۴/۶، ۳۱۷۔

(۲) حدیث: "إذا استهل المولود ورث" کی روایت ابوداؤد (۳۳۵/۳ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت ابوہریرہ اور حاکم (۳۴۹/۴ طبع دائرۃ = المعارف العثمانیہ) نے حضرت جابر بن عبداللہ سے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۱) ابن عابدین ۴۱۸/۵، حاشیۃ القلیوبی ۱۵۷/۳، کشاف القناع ۳۵۶/۴۔

(۲) جواہر الإکلیل ۳۱۷/۲۔

د-حمل پر وقف:

۱۴-حنفیہ کا قول اور مالکیہ کے یہاں صحیح ومعتمد یہ ہے کہ آئندہ پیدا ہونے والے پر یعنی حمل پر وقف درست ہے، اس لئے کہ وقف میں قبول کرنے کی ضرورت نہیں، لہذا حمل کے لئے مستقلاً وقف صحیح ہے، جیسا کہ تبعاً وضمناً صحیح ہے [۱]۔

شافعیہ نے کہا: وقف کے صحیح ہونے کے لئے اس کی تملیک کا امکان مشروط ہے، یعنی وقف کے وقت وہ خارج میں موجود مالک بننے کا اہل ہو، لہذا جنین کے لئے مستقلاً وقف درست نہیں، جیسا کہ تبعاً بھی درست نہیں، مثلاً کہے: میں نے اپنی اولاد پر اور بیوی کے حمل پر وقف کیا، ہاں ذریت، نسل اور عقب (بیٹے پوتے) پر وقف میں حمل داخل ہوگا، لیکن اگر اس نے کہا: میں نے اولاد پر وقف کیا تو حمل داخل نہ ہوگا، اس لئے کہ اپنی ماں سے علاحدہ ہونے سے قبل اس کو اولاد نہیں کہتے [۲]۔

حنابلہ نے کہا: براہ راست حمل پر وقف درست نہیں، مثلاً کہے: میں نے اپنا گھر اس عورت کے پیٹ کے بچہ کے لئے وقف کر دیا، اس لئے کہ اس صورت میں تملیک ہے، جب کہ وراثت یا وصیت کے بغیر حمل کو مالک بنانا درست نہیں ہے۔

ہاں تبعاً حمل پر وقف درست ہے، مثلاً کہے: میں نے اپنی اولاد اور فلاں کی اولاد پر (جن میں حمل بھی ہے) وقف کیا، تو یہ وقف حمل کو شامل ہوگا [۳]، دیکھئے: "وقف"۔

ھ-حمل کے لئے اقرار اور اس کے لئے ہبہ:

۱۵-حمل کے لئے اقرار درست ہے، اگر اقرار کرنے والے نے ایسا

(۱) ابن عابدین ۵/۴۱۹، جواہر الإکلیل ۲/۲۰۵۔
(۲) حاشیۃ القلیوبی ۳/۹۹۔
(۳) کشاف القناع ۴/۲۴۹، ۲۵۰۔

سبب بیان کیا ہو جس کا تصور حمل کے لئے ہو سکے، جیسے وراثت اور وصیت، مثلاً کہے: میرے اوپر یا میرے پاس اس حمل کے لئے وراثت یا وصیت کے سبب اس قدر ہے۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے اگر اقرار کے وقت حمل کے موجود ہونے کا احتمال ہو، یعنی حنفیہ کے نزدیک دو سال سے زائد یا دوسرے علماء کے نزدیک چار سال سے زائد پر پیدا نہ ہو [۱]۔

مطلق ہونے اور سبب بیان نہ ہونے کی حالت میں حمل کے لئے اقرار کے صحیح ہونے کے متعلق تفصیل اور اختلاف ہے جس کو اصطلاح (اقرار) میں دیکھا جائے۔

نیز حمل کے لئے ہبہ درست نہیں، اس لئے کہ یہ ایسی تملیک ہے جس میں قبضہ کرنے کی ضرورت ہے، اور حمل قبضہ کرنے کا اہل نہیں، اس کی تفصیل اصطلاح (ہبہ) میں ہے۔

حمل کی اہلیت کے ناقص ہونے کا اثر:

۱۶-گذر چکا ہے کہ حمل کے لئے وجوب کی ناقص اہلیت ہے، اس پر کوئی مالی حق واجب نہیں، فقہاء نے صراحت کی ہے کہ حمل کے مال میں رشتہ داروں کا نفقہ واجب نہیں، اور اس کے ولی نے اس کے لئے جو سامان خریدا ہے اس کی قیمت واجب نہیں، اور یہی حکم مالی واجبات کا ہے [۲] دیکھئے: "جنین"۔

حمل کا انکار:

۱۷-اگر شوہر اپنی حاملہ بیوی سے کہے کہ یہ حمل (جنین) مجھ سے

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/۴۰۵، جواہر الإکلیل ۲/۱۳۳، ۱۸۵، الحطاب مع المواق ۵/۲۲۸، حاشیۃ القلیوبی ۳/۴، کشاف القناع ۶/۴۶۴۔
(۲) کشف الأسرار لأصول البزدوی ۴/۱۳۹، ۱۴۰، التوضیح مع التلویح ۲/۱۶۳، التقریر والتحبیر ۲/۱۶۵۔

نہیں، تو امام ابوحنیفہ کے قول کے مطابق لعان واجب نہیں، اس لئے کہ حمل کا وجود غیر یقینی ہے، ہوسکتا ہے کہ پیٹ پھولا ہوا ہو۔

صاحبین نے کہا: اگر الزام لگانے کے وقت سے چھ ماہ سے قبل بچہ جنے (جو اقل مدت حمل ہے) تو لعان واجب ہے، اس لئے کہ حمل کا وجود یقینی ہے، لہذا انکار کا بھی احتمال ہوگا، کیونکہ حمل کے ساتھ احکام متعلق ہیں۔

کاسانی کہتے ہیں: ہمارے اصحاب کے یہاں بلااختلاف ولادت سے قبل حمل کا نسب کاٹا نہیں جائے گا، امام ابوحنیفہ کے نزدیک تو ظاہر ہے، اس لئے کہ وہ وضع حمل سے قبل اس کا انکار درست نہیں مانتے ہیں، اور صاحبین کے نزدیک اس لئے کہ احکام صرف ولد (بچہ) کے لئے ہی ثابت ہوتے ہیں، حمل وجنین کے لئے نہیں اور بچہ ولادت کے بعد ہی ''ولد'' کہلانے کا مستحق ہوتا ہے۔ امام صاحب کہتے ہیں: قذف (الزام زنا) جب لعان کا موجب وسبب نہیں بنا تو بچہ کا نسب ختم نہ ہوگا، وہ دونوں کا بچہ ہوگا، اس کے انکار پر ان کی تصدیق نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ نسب ثابت ہو چکا ہے، اور نکاح کے ذریعہ ثابت ہونے والا نسب لعان کے بغیر ختم نہیں ہوتا، اور لعان ہوا نہیں۔

تمرتاشی اور اس کے شارح کی صراحت ہے: اگر مرد نے اپنی بیوی سے کہا: تم نے بدکاری کی ہے اور یہ حمل (جنین) زنا و بدکاری سے قرار پایا ہے، تو دونوں لعان کریں گے، اس لئے کہ صریح قذف (الزام) موجود ہے، لیکن حمل کی نفی نہ ہوگی، اس لئے کہ ولادت سے قبل اس پر حکم نہیں، اور ابن مودود کی صراحت ہے کہ ولادت سے قبل حمل کا نسب ختم نہ ہوگا[1]۔

امام مالک (ان سے منسوب ایک قول میں) حمل کے دوران اس کی نفی کی وجہ سے لعان جائز قرار دیتے ہیں، اسی بنیاد پر اس کی نفی کے حکم کو بھی جائز قرار دیتے ہیں، اس کی دلیل یہ روایت ہے: ''عن رسول اللہ ﷺ أنه لاعن بين هلال بن أمية وبين امرأته وهي حامل[1] ونفى النسب عن الزوج'' (رسول اللہ ﷺ نے ہلال بن امیہ اور ان کی بیوی کے درمیان لعان کرایا، جب کہ وہ حاملہ تھی، اور شوہر سے نسب کی نفی کر دیا)، ابن رشد کہتے ہیں: حمل کے انکار کے بارے میں امام مالک سے مشہور یہ ہے کہ اس کی وجہ سے لعان واجب نہیں[2]۔ خطیب شافعی کہتے ہیں: اگر بچہ ہو تو اس کا انکار کرسکتا ہے، بشرطیکہ معلوم ہو کہ وہ اس سے نہیں ہے، اس لئے کہ انکار نہ کرنا ضمناً استلحاق (غیر کو اپنے نسب میں داخل کرنا) ہے، اور دوسرے نسب کے آدمی کو اپنے نسب میں داخل کرنا (استلحاق) حرام ہے، اس کے معلوم ہونے کی شکل یہ ہے کہ مرد نے بیوی سے ہم بستری نہ کی ہو یا اس سے ہم بستری کی ہو، لیکن اس کی ہم بستری سے چھ ماہ کے اندر اندر یا چار سال کے بعد (جو ان حضرات کے نزدیک اکثر مدت حمل ہے) بچہ جنے، اور اگر عورت کی زنا کاری کا علم ہوجائے اور بچہ اپنا اور زنا کا دونوں سے ہونے کا احتمال ہو تو فراش (زوجیت یا ملکیت) کی رعایت میں اس کے نسب کا انکار کرنا حرام ہے۔

امام احمد کے مذہب میں ابن قدامہ نے اس مسئلہ میں اختلاف نقل کیا ہے، چنانچہ انہوں نے خرقی اور ایک جماعت سے نقل کیا ہے کہ ولادت سے قبل انکار کرنے سے حمل کی نفی نہ ہوگی، اور پیدائش

---

(۱) البدائع ۳/ ۲۴۰، ۲۴۶، تنویر الأبصار والدر المختار وحاشیہ ابن عابدین ۲/ ۶۴۱، الاختیار شرح المختار ۲/ ۲۳۰۔

(۱) حدیث: ''أن النبي ﷺ لاعن بين هلال بن أمية و بين امرأته'' کی روایت بخاری (الفتح ۸/ ۴۴۹ طبع السلفیہ) نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے کی ہے۔

(۲) بدایۃ المجتہد لابن رشد ۲/ ۹۷، نہایۃ المحتاج ۷/ ۱۰۶، ۱۴۶، شرح الإقناع ۴/ ۲۸۔

کے بعد لعان سے قبل حمل کی نفی نہ ہوگی۔

ابوبکر نے کہا: لعان کے ذریعہ فراش (زوجیت) کے زوال سے بچہ کی نفی ہوجاتی ہے، لعان میں حمل کی نفی وانکار کی ضرورت نہیں، ایک قول ہے: وضع حمل سے قبل اس کا لعان صحیح ہے، ابن قدامہ وغیرہ نے اسی کو اختیار کیا ہے، ابن قدامہ نے ابن عبدالبر سے حمل کے انکار کے جواز کا قول نقل کیا ہے، اور یہ کہ اس سے حمل کا انکار ہوجائے گا، اس قول کی صحت پر دلالت کرنے والے آثار بکثرت ہیں، نیز اس لئے کہ حمل پر دلالت کرنے والی علامات سے اس کے ہونے کا غالب گمان ہوتا ہے، ابن قدامہ نے اس قول کی تصحیح کی ہے [۱]۔

اس قول کی تفصیل اپنی جگہ اصطلاح (لعان) میں ہے۔

استلحاق:

۱۸- ابن عابدین نے باب الاستیلاد میں کہا: اگر آقا اقرار کرے کہ اس کی باندی کا حمل اسی سے ہے، اور اقرار کے وقت سے چھ ماہ پر اس نے بچہ جنا تو اس کا نسب آقا سے ثابت ہوگا، اس لئے کہ اقرار کے وقت اس کے وجود کا یقین ہے [۲]۔

کاسانی نے اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ حمل (جنین) ولد (بچہ) کا نام ہے، اور اگر وہ چھ ماہ کے بعد بچہ جنے تو آقا سے اس کا نسب لازم نہ ہوگا، اس لئے کہ دعوے کے وقت اس کے وجود کا یقین نہیں ہے، البتہ اگر وہ اپنے اقرار میں کہے: اس کے شکم میں جو حمل یا ولد (بچہ) ہے وہ مجھ سے ہے، تو اب اس کا یہ کہنا مقبول نہ ہوگا کہ باندی حاملہ نہ تھی، بلکہ پیٹ میں ہوا تھی، گو کہ باندی آقا کی تصدیق کرے، الفتاوی الہندیہ میں ہے: اگر کسی مرد کے پاس حاملہ باندی ہو اور اس نے اقرار کیا کہ اس کا حمل اس کے شوہر سے ہے جو مر گیا ہے،

(۱) المغنی ۷/ ۴۲۳۔

(۲) الدر وحاشیہ ابن عابدین ۳/ ۷-۳۔

پھر اس نے دعوی کیا کہ حمل خود اسی سے ہے اور باندی نے چھ ماہ سے قبل بچہ جنا تو بچہ آزاد ہوگا، اور اس کا نسب ثابت نہ ہوگا، اور اگر آقا اپنے پہلے اقرار کے بعد ایک سال ٹھہرا رہا، پھر کہا: یہ باندی مجھ سے حاملہ ہے، اور باندی نے اقرار کے وقت سے چھ ماہ کے اندر بچہ جنا تو یہ آقا کا بیٹا ہوگا، اسی سے اس کا نسب ثابت ہوگا [۱]۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ حمل (جنین) کا استلحاق صحیح ہے، اور یہ بظاہر ولادت پر موقوف نہیں [۲]۔ ''متن خلیل'' اور ''حاشیۃ الدسوقی'' میں ہے: اگر شوہر نے زنا کاری کو دیکھنے کی وجہ سے لعان کیا اور کہا کہ دیکھنے سے قبل اسی دن یا اس سے پہلے میں نے اس سے ہم بستری کی تھی، اور اس کے رحم کا استبراء اس کے بعد نہیں کیا، پھر عورت کو حمل ظاہر ہوا، جو ممکن ہے کہ دیکھے گئے زنا سے ہو یا خود اسی سے ہو، یعنی چھ ماہ یا اس سے زیادہ کا ہو، تو شوہر کو بچہ وحمل کا پابند بنانے اور نہ بنانے میں امام مالک کے چند اقوال ہیں، ایک قول یہ ہے کہ اس کو بچہ کا پابند بنایا جائے گا، اور اس سے اس بچہ کا انکار کسی صورت میں نہیں ہوسکتا، اس بنا پر کہ لعان کی مشروعیت محض حد کو ختم کرنے ہی کے لئے ہوئی ہے، اور استبراء کے دعوی سے اس کا عدول واعراض کرنا اس کی جانب سے استلحاق سے رضامندی ہے، ایک قول یہ ہے کہ اس کو پابند نہیں بنایا جائے گا، لیکن وہ اس کے ساتھ لاحق ہوگا، دونوں ایک دوسرے کے وارث ہوں گے، بشرطیکہ کسی دوسرے لعان کے ذریعہ اس کی نفی وانکار نہ کردے، اور ایک قول یہ ہے کہ پہلے لعان کی وجہ سے اس کی نفی ہوجائے گی، اور اگر اس کے بعد وہ اس بچہ کا استلحاق کرے تو اس کے ساتھ لاحق ہوجائے گا، البتہ اس پر حد نافذ ہوگی، (مصنف نے) کہا: تیسرا قول ہی راجح ہے [۳]۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۱۳۰، ۱۳۱۔

(۲) حاشیۃ الخرشی ۳/ ۷-۳۔

(۳) بدایۃ المجتہد ۲/ ۴۶۱۔

اسی طرح شافعیہ کی صراحت ہے (جیسا کہ اسنی المطالب میں ہے[۱]): جس نے کسی حمل کا استلحاق کرلیا اس کے لئے اس کی نفی و انکار محال ہے۔

رملی کہتے ہیں: جس نے کسی حمل کے بارے میں خاموشی اختیار کی، جس کے بارے میں اس کو علم تھا کہ وہ اس سے نہیں، تو اپنی خاموشی کے سبب وہ غیر نسب والے کو اپنی نسب میں داخل کرنے والا ہوگا[۲]۔

ابن قدامہ کہتے ہیں: اگر شوہر نے حمل کا استلحاق کرلیا تو جو لوگ حمل کی نفی صحیح نہ ہونے کے قائل ہیں، ان کا کہنا ہے کہ اس کا استلحاق درست نہیں، یہی امام احمد سے منصوص ہے، اور جو لوگ اس کی نفی کے جواز کے قائل ہیں انہوں نے کہا: اس کا استلحاق درست ہے، اور اگر اس نے استلحاق کرلیا تو بعد میں اس کی نفی نہیں کرسکتا، اور جو لوگ کہتے ہیں کہ اس کا استلحاق درست نہیں ہے، ان کا کہنا ہے کہ اگر اس کا استلحاق درست ہو تو اس کی نفی کے ترک سے بھی استلحاق لازم آئے گا، حالانکہ یہ بالاجماع لازم نہیں آتا ہے[۳]۔

وضع حمل سے عدت پوری ہونا:

۱۹- اس پر فقہاء مذاہب کا اتفاق ہے کہ حاملہ کی عدت وضع حمل سے پوری ہوجاتی ہے خواہ طلاق کی عدت ہو یا وفات کی، یا متارکہ کی یا شبہ کے سبب وطی کی، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَّضَعْنَ حَمْلَهُنَّ"[۴] (اور حمل والیوں کی میعاد ان کے حمل کا پیدا ہوجانا ہے)، نیز اس لئے کہ عدت کا مقصد رحم کا خالی ہونا ہے، جو وضع حمل سے حاصل ہوجاتا ہے۔

اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ حمل اگر دو یا زیادہ ہوں اور دونوں میں چھ ماہ سے کم کا فصل ہو تو آخری حمل کے جننے سے عدت پوری ہوگی، اس لئے کہ براءت اسی سے حاصل ہوتی ہے[۱]۔ اس کی تفصیل اصطلاحات "عدت" اور "حامل" میں ہے۔

مردہ حاملہ عورت کے حمل کو نکالنا:

۲۰- اگر حاملہ عورت مرجائے، اور اس کے شکم میں زندہ جنین ہو، اور دایہ اس کو نکال لینے پر قادر ہو تو یہ بالاتفاق واجب ہے، اور اگر ممکن ہو تو حنفیہ، شافعیہ اور بعض مالکیہ کے نزدیک عورت کا شکم چیر دیا جائے گا، تا کہ حمل کو زندہ باقی رکھا جاسکے، اس میں حنابلہ کا اور مالکیہ کے مشہور قول کا اختلاف ہے، انہوں نے کہا: ایک موہوم چیز کی خاطر متوفیہ کی یقینی حرمت (احترام) کو پامال کرنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ یہ بچہ زندہ نہیں رہے گا، اور اس کی زندگی یقینی نہیں[۲]، جیسا کہ ان حضرات نے اس کی یہ توجیہ بیان کی ہے، اس کی تفصیل اصطلاح "حامل" میں ہے۔

حمل پر زیادتی:

۲۱- حمل پر ہونے والی زیادتی اگر اس کے مردہ ساقط کرنے کا سبب بنے تو اس میں فقہاء کا اتفاق ہے کہ ایک غرہ (غلام یا باندی) آزاد کرنا ہے، اور یہی حکم ہوگا جب حاملہ اس کو دوا یا کسی فعل مثلاً مارنے کے ذریعہ ساقط کردے، دیکھئے: "غرہ"۔

---

(۱) بدایۃ المجتہد ۳/ ۳۸۶۔
(۲) نہایۃ المحتاج ۷/ ۱۰۶۔
(۳) المغنی ۷/ ۴۲۴۔
(۴) سورۂ طلاق/ ۴۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۶۰۳، ۶۰۴، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۶۴، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۷۱، حاشیۃ الجمل ۴/ ۴۴۵، ۴۴۶، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۴۷۴، ۴۷۵۔
(۲) ابن عابدین ۱/ ۶۰۲، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۶۷، الدسوقی ۱/ ۴۲۹، المہذب ۱/ ۱۴۵، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۵۵۱۔

لیکن اگر اس کو زندہ ساقط کر دے، جس کی زندگی برقرار رہنے والی ہو، پھر وہ اس پر ہونے والی زیادتی سے مرگیا تو اس میں پوری دیت ہے، خواہ زیادتی غلطی سے ہو یا عمداً، مالکیہ کے یہاں ایک روایت ہے کہ اس میں قصاص ہے اگر زیادتی عمداً ہو، دیکھئے: "اجہاض" اور "حامل"[۱]۔

جانور کے حمل کو ذبح کرنا:

۲۲- اگر حاملہ جانور کو ذبح کرنے کے بعد اس کے پیٹ سے حمل نکلے اور تام الخلقت ہو، اور غالب گمان یہ ہو کہ اس کی موت کا سبب اس کی ماں کو ذبح کرنا ہے تو جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ اس کا کھانا حلال ہے، اس لئے کہ فرمان نبوی ﷺ ہے: "**ذكاة الجنين ذكاة أمه**"[۲] (جنین کا ذبح کرنا، اس کی ماں کو ذبح کرنا ہے)، نیز اس لئے کہ حمل اس سے متصل ہے، ماں کی غذا سے اس کی پرورش ہوتی ہے، ماں کو فروخت کرنے سے اس کی بیع ہو جاتی ہے، لہذا ماں کو ذبح کرنا اس کے حمل کو ذبح کرنا ہے، جیسے کہ اس کے اعضاء۔

امام ابوحنیفہ نے فرمایا: حلال نہیں، تا آنکہ زندہ نکلے، اور اس کو ذبح کرلیا جائے، اس لئے کہ یہ مستقل زندگی رکھنے والا جانور ہے[۳]، دیکھئے: "أطعمۃ" اور "تذکیۃ"۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین مع الدر ۵/۳۷۷، ۳۷۹، حاشیۃ القلیوبی ۴/۱۵۹، جواہر الإکلیل ۲/۲۶۷، ۲۷۲، أسنی المطالب ۱/۸۹، بدایۃ المجتہد ۲/۴۰۷، المغنی لابن قدامہ ۷/۲۹۹، ۸۰۰، ۸۱۱، ۸۱۵۔

(۲) حدیث: "ذكاة الجنين ذكاة أمه......" کی روایت ابوداؤد (۳/۲۵۳ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت جابر بن عبد اللہ سے اور ترمذی (۴/۷۲ طبع الحلبی) نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے کی ہے، دوسروں نے بھی اس کی روایت کی ہے، اس کی اسنادوں میں کمزوری ہے، ابن حجر نے تلخیص الحبیر (۴/۱۵۶ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں اس کے طرق کے سبب اس کو قوی قرار دیا ہے۔

(۳) ابن عابدین ۵/۱۹۳، جواہر الإکلیل ۱/۲۱۶، مواہب الجلیل ۳/۲۲۷، حاشیۃ الجمل ۵/۲۹۰، کشاف القناع ۶/۲۰۹، المغنی ۸/۵۷۹۔

حمل کی بیع اور حاملہ کی بیع میں حمل کو مستثنی کرنا:

۲۳- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ تنہا حمل کی بیع یا ماں کی بیع میں حمل کو مستثنی کرنا ناجائز ہے، اس لئے کہ شرائط بیع میں سے یہ ہے کہ معقود علیہ (جس کا معاملہ ہو رہا ہے) موجود ہو، اس کو سپرد کر دینے کی قدرت ہو، لہذا مضامین وملاقیح (یعنی نروں کے صلب کا مادہ منویہ، اور باقی چوپایوں اور گھوڑیوں کے پیٹ کے بچوں) کو فروخت کرنا جائز نہیں ہے، اسی طرح حبل حبلہ (یعنی بچہ کے بچہ) کی بیع ناجائز ہے[۱]، اس کی دلیل سعید بن مسیّب کی حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے: "**نهى عن بيع المضامين والملاقيح وحبل الحبلة**"[۲]، (رسول اللہ ﷺ نے مضامین وملاقیح اور حبل الحبلہ کو فروخت کرنے سے منع فرمایا)۔

رہا بیع میں حمل کے استثناء کا صحیح نہ ہونا تو اس لئے ہے کہ حمل مجہول ہے، اور معلوم میں سے مجہول کو مستثنی کرنا سب کو مجہول بنا دے گا، دیکھئے: "بیع منہی عنہ"۔

دوم: حمل بمعنی اٹھانا:

۲۴- حمل بمعنی اٹھانا: بیع وإجارہ میں اس کے کئی فقہی احکام ہیں، مثلاً فروخت شدہ چیز کو اٹھا کر مشتری کے پاس لے جانا، اجرت پر دیئے گئے سامان کو مستاجر (اجرت پر لینے والے) کے پاس پھر عقد

(۱) فتح القدیر ۶/۵۰، الدسوقی ۳/۷۷، حاشیۃ الجمل ۳/۷۰، المغنی ۴/۲۷۶، الأشباہ للسیوطی رص ۲۰۱۔

(۲) حدیث: "نهى عن بيع المضامين والملاقيح وحبل الحبلة" کی روایت بزار (کشف الأستار ۲/۸۷ طبع الرسالہ) نے کی ہے، ہیثمی نے مجمع الزوائد (۴/۱۰۴ طبع القدسی) میں اس کو ضعیف قرار دیا ہے، البتہ مناوی نے فیض القدیر (۶/۳۰۷ طبع مکتبہ تجاریہ) میں لکھا ہے کہ اس کے لئے ایک شاہد بروایت حضرت عبد اللہ بن عمرؓ ہے، اور ابن حجر کے حوالہ سے اس کی تقویت نقل کی ہے۔

کے ختم ہونے کے بعد کرایہ پر دینے والے کے پاس اٹھا کر لے جانا، بار برداری کی اجرت، اٹھائی ہوئی شئ کا ضمان، اسی طرح قرآن شریف اور کتب تفسیر کو اٹھانا وغیرہ، ان کی تفصیل اپنی اپنی اصطلاحات میں ہے، ذیل میں اجمالی طور پر ان کے متعلق گفتگو کی جاتی ہے۔

الف-فروخت شدہ اور کرایہ کے سامان کو اٹھانا:

۲۵- فقہاء نے لکھا ہے کہ مطلق بیع کا تقاضا یہ ہے کہ فروخت شدہ سامان کو اسی جگہ جہاں موجود ہے سپرد کردیا جائے، اِلا یہ کہ کسی معین جگہ پر سپرد کرنے کی شرط لگائی گئی ہو، اور اس حالت میں فروخت کرنے والے پر لازم ہے کہ فروخت شدہ سامان کو اٹھا کر لے جائے اور اس مقررہ جگہ پر اس کو سپرد کردے۔

مجلۃ الاحکام العدلیہ میں لکھا ہے: جو سامان جانور پر لدا ہوا بکتا ہے مثلاً لکڑی اور کوئلہ، اس کی بار برداری اور خریدار کے گھر تک منتقل کرنے کی اجرت شہر کے عرف وعادت کے مطابق ہوگی [۱]۔

کرایہ کے سامان کو اٹھا کر لے جانے کے بارے میں انہوں نے لکھا ہے: اگر کرایہ کے سامان کو لوٹانے اور واپس کرنے میں بار برداری اور خرچہ کی ضرورت ہو تو اس کے منتقل کرنے کی اجرت کرایہ پر دینے والے کے ذمہ ہوگی، مجلّہ میں ہے: حمّال پر لازم ہے کہ سامان کو گھر کے اندر لے جائے، لیکن اس کو اس کی جگہ پر رکھنا لازم نہیں، مثلاً حمّال پر لازم نہیں ہے کہ سامان کو گھر کے اوپر پہنچائے، اور گودام میں رکھے [۲]۔

ب-حمّال کا ضمان:

۲۶- مالک کی اجازت سے حمال جس چیز کی بار برداری کرتا ہے وہ

(۱) مجلۃ الأحکام العدلیہ دفعہ (۲۸۵، ۲۹۱)۔

(۲) مجلۃ الأحکام العدلیہ دفعہ (۵۹۵، ۵۷۷)۔

امانت ہے، لہذا اس کے معیوب ہوجانے یا تلف ہوجانے پر اس کا ضامن نہ ہوگا، مگر یہ کہ عمداً ایسا کرے۔

لہذا اگر کسی نے مزدور رکھا کہ اس کے لئے کوئی چیز اٹھا کر لے چلے گا، اس نے برتن یا ظرف اٹھایا، برتن اس کے ہاتھ سے گر گیا یا ظرف اس کے ہاتھ سے چھوٹ گیا، اور ساری چیز ضائع ہوگئی تو ضامن نہ ہوگا [۱]۔

امانتوں کے ضمان کے بارے میں فی الجملہ یہی ضابطہ ہے، اس کی تفصیل اصطلاح (ضمان) میں ہے۔

ج-قرآن شریف اٹھانا:

۲۷- الگ ہوجانے والے غلاف کے بغیر قرآن کو چھونا اور اٹھانا محدث کے لئے (حدث اکبر ہو یا اصغر) تمام فقہاء مذاہب اربعہ کے نزدیک ناجائز ہے، اور غلاف کے ساتھ اٹھانے کے بارے میں ان کے یہاں اختلاف ہے۔

حنفیہ وحنابلہ نے کہا: جائز ہے، مالکیہ وشافعیہ نے کہا: ممنوع ہے۔

قرآن شریف اور کسی بھی قابل تعظیم چیز کو جنگ میں لے جانے سے ہمیں روکا گیا ہے، اس لئے کہ اس کے سبب وہ دشمن کے ہاتھ میں آسکتا ہے، اور یہ دشمن کو اس کی توہین کا موقع دینا ہے، ہاں اگر ایسا لشکر ہو جس میں اس طرح کا خوف نہ ہو تو کراہت نہیں۔

قرآن شریف کو کفار کے ملک میں لے جانا جائز ہے، اگر مسلمان امان لے کر وہاں جارہا ہو اور کفار عہد کی پابندی کرتے ہوں، کیونکہ بظاہر اس حالت میں وہ اس سے چھیڑ چھاڑ نہیں کریں گے [۲]۔

(۱) فتح القدیر ۱۷۳/۷، المدونہ ۴۴۸/۴، المغنی لابن قدامہ ۵۰۵/۵ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) ابن عابدین حاشیۃ در المختار ۱۱۶/۱، ۲۲۳/۳، ۲۲۴، جواہر الإکلیل ۲۱/۱، حاشیۃ القلیوبی ۳۵/۱، المغنی لابن قدامہ ۱۴۷/۱، ۱۴۸۔

حمام

تعریف:

۱-**حمام** (تشدید کے ساتھ) اور **مستحم**: دراصل وہ جگہ ہے جہاں **حمیم** (یعنی گرم پانی) سے غسل کیا جائے، پھر غسل کرنے کے لئے "**استحمام**" کا اطلاق ہونے لگا، خواہ کیسے ہی پانی سے ہو۔

عربی میں حمام مذکر ومؤنث دونوں طرح سے استعمال ہوتا ہے، اور **حمامی**: مالک حمام ہے اور **استحم فلان** کا معنی ہے: حمام میں داخل ہوا[1]، حدیث میں ہے: "**لا يبولن أحدكم في مستحمه، ثم يتوضأ فيه**"[2] (کوئی بھی اپنے مستحم (حمام) میں پیشاب نہ کرے، اور پھر اسی میں وضو کرے)۔

فقہی استعمال اس لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

حمام سے متعلق احکام:[3]

حمام کو بنانا، اس کو فروخت کرنا، کرایہ پر دینا اور اس کی آمدنی ہیں۔

(۱) لسان العرب المحیط، المغرب للمطرزی، المصباح المنیر، المعجم الوسیط، مختار الصحاح، النہایہ مادہ: "حمم"۔

(۲) حدیث: "**لا يبولن أحدكم في مستحمه**" کی روایت ابوداؤد (۱/۲۹ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت عبداللہ بن مغفل سے کی ہے، اس کی اسناد میں انقطاع ہے، اور حاکم (۱/۱۸۵ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے دوسری سند سے اس کی روایت ان الفاظ میں کی ہے: "**نهى أو زجر أن يبال في المغتسل**" (آپ ﷺ نے غسل خانہ میں پیشاب کرنے سے منع فرمایا یا روکا ہے) حاکم نے اس کی تصحیح کی، اور ذہبی نے اس سے اتفاق کیا ہے۔

(۳) حمام سے مراد جس سے یہ احکام متعلق ہیں عوامی حمام ہے، جس میں قضائے حاجت کی جگہ نہیں ہوتی۔

۲- حنفیہ صحیح مذہب میں اور مالکیہ اور شافعیہ کی رائے ہے کہ مردوں اور عورتوں کے لئے حمام بنانا جائز ہے، اگر اس میں شرمگاہ کھولنا نہ پڑے، اور مکروہ ہے اگر اس میں جانے کے لئے شرمگاہ کھولنا پڑے، نیز حمام کی خرید وفروخت اور اس کو کرایہ پر دینا جائز ہے، اس لئے کہ لوگوں کو اس کی ضرورت ہے۔

حمام کی اجرت لینا جائز ہے، اور اس میں ٹھہرنے کی مقدار وغیرہ میں جہالت غیر معتبر ہے، اس لئے کہ لوگوں میں اس کا عرف ورواج، اور صحابہ وتابعین کے دور سے اس پر اجماع مسلمین رہا ہے، کیونکہ روایت میں ہے: "**ما رأى المسلمون حسنا فهو عند الله حسن**"[1] (جس کو مسلمان اچھا سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک اچھا ہے)۔

مردوں اور عورتوں کے لئے حمام بنانے میں کوئی فرق نہیں، کیونکہ عورتوں کے حق میں ضرورت زیادہ ظاہر ہے، اس لئے کہ انہیں جنابت، حیض اور نفاس کے بعد غسل کی ضرورت ہوتی ہے، اور وہ مردوں کی طرح دریا وحوض میں جاکر غسل نہیں کرسکتیں۔

مالکیہ میں سے لخمی نے کہا: عورتوں کے لئے حمام کرایہ پر دینے میں تین اقوال ہیں: جائز ہے اگر اپنے سارے بدن کو چھپانے کی عادت ہو، ناجائز ہے اگر بے پردگی کی عادت ہو، اور اگر ازار باندھ کر حمام میں جاتی ہوں تو مختلف فیہ ہے[2]۔

(۱) حدیث: "**ما رأى المسلمون حسنا فهو عند الله حسن**" کی روایت احمد (۱/۳۷۹ طبع میمنیہ) نے حضرت ابن مسعودؓ سے موقوفاً کی ہے، سخاوی نے المقاصد الحسنہ (ص ۳۶۷ طبع السعادۃ) میں کہا: موقوف حسن ہے۔

(۲) ابن عابدین ۵/۳۲ طبع دار إحیاء التراث العربی، الاختیار لتعلیل المختار ۲/۶۰ طبع دار المعرفہ، فتح القدیر ۷/۱۷۸، ۱۷۹ طبع دار صادر، العنایہ علی ہامش فتح القدیر ۷/۱۷۸، ۱۷۹، جواہر الإکلیل ۲/۱۹۵ طبع مطبعہ ابن شقرون، حاشیۃ البنانی علی ہامش الزرقانی ۷/۴۵ طبع دار الفکر، المدونہ ۴/۵۰۹ طبع دار صادر، نہایۃ المحتاج ۵/۲۷۹، ۲۸۰ طبع مصطفی البابی الحلبی، القلیوبی ۳/۷۲، ۳/۸۴ طبع دار إحیاء الکتب العربیہ۔

حنابلہ کی رائے اور بعض حنفیہ کا قول یہ ہے کہ حمام کو کرایہ پر دینا اور اس کی خرید وفروخت کرنا مکروہ ہے، ابوداؤد نے کہا: میں نے امام احمد سے حمام کرایہ پر دینے کے بارے میں دریافت کیا، تو انہوں نے کہا: مجھے ڈر ہے، گویا انہوں نے اس کو مکروہ سمجھا، ان سے دریافت کیا گیا کہ اگر کرایہ پر لینے والے سے شرط لگا دی جائے کہ ازار کے بغیر کوئی اس میں نہیں جائے گا؟ تو انہوں نے کہا: کیا ایسا ہو سکتا ہے؟ گویا ان کو یہ پسند نہیں آیا، کیونکہ اس میں برائیاں ہوتی ہیں، مثلاً شرمگاہ کو کھولنا، شرمگاہ دیکھنا، اور عورتوں کا حمام میں داخل ہونا۔

نیز عمارہ بن عقبہ سے مروی ہے کہ میں حضرت عثمانؓ کی خدمت میں آیا، انہوں نے مجھ سے میرے مال و دولت کے بارے میں دریافت کیا تو میں نے بتایا کہ میرے کچھ غلام ہیں، اور ایک حمام ہے جس کی آمدنی ہے، تو حضرت عثمانؓ نے پچھنہ لگانے والوں کی آمدنی اور حمام کی آمدنی کو ناپسند کیا اور کہا: یہ شیاطین کا گھر ہے، رسول اللہ ﷺ نے اس کو "شرّ بیت" (بدترین گھر) کہا ہے [۱]۔

مالک حمام کی کمائی مکروہ ہے، اور عورتوں کے حمام کی کمائی سخت مکروہ ہے [۲]۔

عورتوں کے لئے حمام بنانے والے کے بارے میں امام احمد نے فرمایا: وہ عادل نہیں ہے، ابن تیمیہ نے اس کو غیر سرد ملکوں پر محمول کیا ہے، نیز ابن عابدین نے زیلعی کے حوالہ سے لکھا ہے: بعض علماء نے مردوں کے حمام اور عورتوں کے حمام کے مابین فرق کیا ہے [۱]۔

حمام میں شفعہ:

۳- ناقابل تقسیم حمام میں جمہور فقہاء کے نزدیک شفعہ ثابت نہیں ہوگا، اس لئے کہ جمہور کا ضابطہ ہے: شفعہ کی بنیاد پر لینا تقسیم کے ضرر کو دور کرنے کے لئے ہے، اور ناقابل تقسیم حمام میں اس کا وجود نہیں، اور بڑے قابل تقسیم حمام میں شفعہ اس شرط پر ثابت ہے کہ شفعہ کے ذریعہ حاصل ہونے والے حصہ سے فائدہ اٹھایا جا سکے [۲]۔

محلی نے کہا: ہر وہ چیز جس کی مقصود منفعت تقسیم کی صورت میں باطل ہو جائے، مثلاً چھوٹا حمام اور چھوٹی چکی تو اصح قول کے مطابق اس میں شفعہ نہیں، اور شافعیہ کے یہاں اصح کے بالمقابل (اور یہی مالکیہ کے یہاں بھی ہے) شفعہ کا ثابت ہونا ہے، اس بنا پر کہ علت دائمی چیز میں شرکت کے ضرر کو دور کرنا ہے، اور ان میں سے ہر دو ضرر بیع سے قبل موجود ہے، اور شریکین میں صاحب رغبت کا حق ہے کہ دوسرے شریک کے ہاتھ اس کو فروخت کر کے اس کے لئے خالص کر دے، اور اگر وہ کسی دوسرے کے ہاتھ فروخت کرے تو شریعت اس کو اس کے حاصل کرنے پر مسلط وآمادہ کرے گی [۳]۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ حمام میں شفعہ ثابت ہوگا، شفیع اس کے بقدر لے گا، اس لئے کہ حنفیہ کے نزدیک شفعہ لینا دائمی طور پر برے پڑوسی کی اذیت کے ضرر کو دور کرنے کے لئے ہے [۴]۔ اس کی تفصیل اصطلاح: "شفعہ" میں ہے۔

---

(۱) حدیث ابن عباس مرفوعا: "شر البيت الحمام" کی روایت ہیثمی نے مجمع الزوائد (۱/ ۲۷۸ طبع القدسی) میں کی ہے، ہیثمی نے کہا: اس کو طبرانی نے الکبیر میں روایت کیا، اس میں یحییٰ بن عثمان سمتی ہیں، اس کو بخاری ونسائی نے ضعیف اور ابوحاتم وابن حبان نے ثقہ قرار دیا ہے، اس کے بقیہ رجال صحیح کے رجال ہیں۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۳۲، المغنی ۱/ ۲۳۰ اور اس کے بعد کے صفحات طبع الریاض، کشاف القناع ۱/ ۱۵۸ طبع عالم الکتب، الآداب الشرعیہ ۳/ ۳۳۶۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۳۲، کشاف القناع ۱/ ۱۵۸۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۴۷۶ طبع دار الفکر، الشرقاوی ۲/ ۱۴۶، حاشیۃ الجمل ۳/ ۵۰۰، ۵۰۱، نیل المآرب ۱/ ۴۵۳۔

(۳) المحلی علی المنہاج وشرح القلیوبی ۳/ ۴۳۔

(۴) ابن عابدین ۵/ ۱۵۰، المدونۃ الکبری ۵/ ۴۳۲ طبع دار صادر۔

حمام کی تقسیم:

۴- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ زبردستی تقسیم کی شرائط میں سے ہے کہ تقسیم کی وجہ سے منفعت مقصودہ فوت نہ ہو، لہذا عدم رضامندی کی صورت میں حمام وغیرہ کی تقسیم نہ ہوگی، ہاں اگر سب راضی ہوں تو اس کی تقسیم جائز ہے، اس لئے کہ ضرورت برداشت کرنے میں ہر ایک کی رضامندی موجود ہے، لہذا ہر ایک اپنے حصہ کو جس طرح چاہے استعمال میں لائے، مثلاً اس کو کمرہ بنادے۔

بعض فقہاء نے یہ قید لگائی ہے کہ حمام کو تقسیم کرنا اس وقت ناجائز ہے جب کہ وہ چھوٹا ہو[1]۔ اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''قسمت''۔

حمام میں داخل ہونا:

۵- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ مردوں اور عورتوں کے لئے حمام میں داخل ہونا مشروع ہے۔

خالد بن ولید حمص کے حمام میں داخل ہوئے، ابن عباس جحفہ کے حمام میں داخل ہوئے، حسن اور ابن سیرین حمام میں داخل ہوتے تھے، لیکن اس میں قید یہ ہے کہ کشف عورت نہ ہو، نیز حسب ذیل امور کی رعایت ہو:

۶- اگر داخل ہونے والا مرد ہو تو اس کے لئے حمام میں داخل ہونا مباح ہے، اگر کسی حرام کے سرزد ہونے کا اندیشہ نہ ہو:

یعنی دوسروں کی شرمگاہ دیکھنے یا چھونے، اور اپنی شرمگاہ پر دوسروں کی نظر پڑنے یا چھونے کا اندیشہ نہ ہو، اور اگر اس سے نہ بچنے کا خطرہ ہو تو حمام میں جانا مکروہ ہے، اس لئے کہ ممنوع میں پڑنے کا خطرہ ہے، کیونکہ کشف عورت اور اس کا دیکھنا حرام ہے، اس کی دلیل بہز بن حکیم کی روایت ہے، وہ اپنے والد اور وہ ان کے دادا سے روایت کرتے ہیں کہ میں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! ہم اپنی شرمگاہ کے کس کس حصہ کو چھپائیں اور کس کو چھوڑ دیں؟ (یعنی بدن کے کس حصہ کو دیکھ سکتے ہیں، اور کس کو نہیں؟) آپ ﷺ نے فرمایا: **''احفظ عورتک إلا من زوجتک أو ماملکت یمینک''**[1] (اپنی بیوی اور لونڈی کے علاوہ ہر ایک سے اپنی شرمگاہ کو محفوظ رکھو)، وہ فرماتے ہیں کہ میں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! اگر لوگ آپس میں ملے جلے بیٹھے ہوں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: **''إن استطعت أن لا یرینها أحد فلا یرینها''** (اگر تم سے ہو سکے کہ تمہاری شرمگاہ کوئی نہ دیکھ سکے تو ایسا ہی ہونا چاہئے، کسی کو دیکھنے نہ دو)، وہ فرماتے ہیں کہ میں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! اگر کوئی اکیلا ہو؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا: **''الله أحق أن یستحیا منه من الناس''** (اللہ سب سے بڑھ کر اس بات کا مستحق ہے کہ اس سے شرم کی جائے)۔

نیز یہ معلوم ہو کہ حمام میں موجود ہر شخص ازار پہنے ہوئے ہے، امام احمد نے کہا: اگر معلوم ہو کہ حمام میں جتنے لوگ ہیں سب تہبند باندھے ہوئے ہیں تو اس میں جاؤ ورنہ نہ جاؤ۔

سعید بن جبیر نے کہا: تہبند باندھے بغیر حمام میں جانا حرام ہے، اس لئے کہ حضرت جابر بن عبد اللہؓ کی روایت میں فرمان نبوی ہے: **''من کان یؤمن بالله والیوم الآخر فلا یدخل الحمام بغیر إزار، ومن کان یؤمن بالله والیوم الآخر فلا یدخل**

---

(۱) ابن عابدین ۵/ ۱۶۱، ۱۶۶، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۲۰۷، المدونہ ۵/ ۵۱۵، القوانین الفقہیہ رص ۲۸۲، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۸۵، نیل المآرب ۲/ ۴۶۰۔

(۱) حدیث بہز بن حکیم عن أبیہ عن جدہ: ''احفظ عورتک......'' کی روایت ابوداؤد (۴/ ۳۰۴ تحقیق عزت عبید دعاس) اور ترمذی (۵/ ۹۷، ۹۸ طبع الحلبی) نے کی ہے، الفاظ ابوداؤد کے ہیں، ترمذی نے کہا: حدیث حسن ہے۔

حليلته الحمام"[۱] (جو اللہ تعالی اور آخرت کے دن پر ایمان رکھتا ہو، تہبند کے بغیر حمام میں نہ جائے، اور جو اللہ تعالی اور آخرت کے دن پر ایمان رکھتا ہو وہ اپنی بیوی کو حمام میں نہ جانے دے)۔

نیز روایت ہے:"من دخل الحمام بغير مئزر لعنه الملكان"[۲] (تہبند کے بغیر جو حمام میں جاتا ہے، دونوں فرشتے اس پر لعنت بھیجتے ہیں)۔

مالکیہ میں سے ابن ناجی نے کہا: مرد کا حمام میں جانا تین طرح سے ہے، اول: اپنی بیوی کے ساتھ یا تنہا جائے، یہ مباح ہے، دوم: ایسے لوگوں کے ساتھ جائے جو ایک دوسرے سے پردہ نہیں کرتے، یہ ممنوع ہے، سوم: ایسے لوگوں کے ساتھ جائے جو ایک دوسرے سے پردہ کرتے ہیں، یہ مکروہ ہے، اس لئے کہ کسی کے بے پردہ ہو جانے کا اندیشہ ہے، اور پھر اس کی نگاہ حرام جگہ پر پڑ جائے گی، ایک قول ہے: اس صورت میں حمام میں جانا جائز ہے[۳]۔

۷- اگر حمام میں داخل ہونے والا شخص عورت ہو، تو اس کے لئے مذکورہ بالا چیزوں کی رعایت کے ساتھ، اور کوئی عذر (یعنی حیض یا نفاس یا جنابت یا مرض یا غسل کی ضرورت) ہو تو حمام میں جانا مباح ہے، نیز یہ بھی کہ اس کے لئے اپنے گھر میں غسل کرنا، مرض یا ضرر کے اندیشہ سے ناممکن ہو، اس کی دلیل سنن ابوداؤد میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "إنها ستفتح لكم أرض العجم وستجدون فيها بيوتا يقال لها الحمامات، فلا يدخلنها الرجال إلا بالأزر، وامنعوها النساء إلا مريضة أو نفساء"[۱] (سرزمین عجم تمہاری فتوحات میں آجائے گی، تم وہاں ایسے کمرے پاؤ گے جن کو حمام کہتے ہیں، اس میں مرد تہبند باندھے بغیر نہ جائیں، عورتوں کو اس میں جانے سے روکو، الا یہ کہ ان کو مرض یا نفاس لاحق ہو)۔

نیز روایت میں ہے:"ما من امرأة تضع أثيابها في غير بيت زوجها إلا هتكت الستر بينها وبين ربها"[۲] (جس عورت نے بھی اپنے شوہر کے گھر کے علاوہ کہیں اور اپنے کپڑے اتار دیئے، اس نے اپنے اور اپنے رب کے درمیان حائل پردے کو چاک کر دیا)۔

نیز اس لئے کہ عورتوں کا معاملہ حد درجہ پردہ پر مبنی ہے، نیز ان کے باہر نکلنے اور جمع ہونے میں فتنہ ہے۔

اگر کوئی عذر نہ ہو تو عورت کے لئے حمام میں جانا مکروہ ہے۔

ابن عابدین نے "الاشباہ" کے احکامات کے حوالہ سے لکھا ہے: معتمد یہ ہے کہ علی الاطلاق غیر مکروہ ہے، پھر ابن عابدین نے کہا: اور

---

(۱) حدیث:"من كان يؤمن بالله واليوم......" کی روایت ترمذی (۵/ ۱۱۳ طبع الحلبی) نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے، ترمذی نے اس کو حسن کہا ہے۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۳۲، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۳، القوانین الفقہیہ رص ۴۴۳، ۴۴۴، حاشیۃ البنانی علی ہامش الزرقانی ۷/ ۴۵، أسنی المطالب ۱/ ۷۲ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، المغنی ۱/ ۲۳۰، ۲۳۱، الآداب الشرعیہ ۳/ ۳۳۷۔

حدیث:"من دخل الحمام بغير مئزر لعنه الملكان" کی روایت شیرازی نے حضرت انسؓ سے کی ہے، دیکھئے: فیض القدیر للمناوی (۶/ ۱۲۴ طبع المکتبۃ التجاریہ) سیوطی نے اس کے ضعف کی طرف اشارہ کیا ہے۔

(۳) حاشیۃ البنانی علی ہامش الزرقانی ۷/ ۴۵۔

(۱) حدیث:"إنها ستفتح لكم أرض العجم وستجدون فيها بيوتا......" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۳۰۲ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اور منذری نے اپنی مختصر (۶/ ۱۵ شائع کردہ دارالمعرفہ) میں روایت کیا ہے، منذری نے کہا: اس کی سند میں عبد الرحمن بن زیاد بن انعم افریقی ہے، جس پر کئی ایک نے کلام کیا ہے۔

(۲) حدیث:"ما من امرأة تضع أثيابها في غير بيت زوجها......" کی روایت ترمذی (۵/ ۱۱۴ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، ترمذی نے اس کو حسن کہا ہے۔

ہمارے زمانہ میں کراہت میں کوئی شبہ نہیں، اس لئے کہ کشف ستر یقینی ہے۔

مالکیہ کے یہاں ایک قول میں عورتوں کے لئے حمام میں جانا محض اس وقت ممنوع تھا جب عورتوں کے لئے الگ حمام نہیں ہوتے تھے، اب جب کہ عورتوں کے لئے مردوں سے الگ حمام ہیں تو کوئی حرج نہیں، ابن جوزی اور ابن تیمیہ نے کہا: اگر عورت حمام کی عادی ہو اور یہ اس کے لئے دشوار ہو تو اس کو داخل ہونے دیا جائے گا، مگر یہ کہ کوئی عذر ہو تو اس کے لئے اس میں داخل ہونا جائز ہے [۱]۔

ذمی عورت کا مسلمان عورتوں کے ساتھ حمام میں جانا:

۸- جمہور فقہاء کی رائے ہے (حنابلہ کے یہاں معتمد قول اس کے برخلاف ہے) کہ مسلمان عورت کے لئے اگر حمام میں مسلمان عورتوں کے ساتھ ہو، جائز ہے کہ اپنے بدن کا وہ حصہ کھول دے جو مسلمان عورتوں کے حق میں عورت (شرمگاہ) نہیں، یعنی ناف اور گھٹنے کے درمیانی حصہ کے علاوہ کو کھول سکتی ہے۔

بعض فقہاء کے نزدیک عورت پر ضروری ہے کہ حمام میں اپنے سارے بدن کو ڈھانکے رہے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "**أيما امرأة وضعت ثيابها في غير بيت زوجها هتكت ستر ما بينها و بين الله**" [۲] (جس عورت نے اپنے شوہر کے گھر کے علاوہ کہیں اور اپنے کپڑے اتار دیئے تو اس نے اپنے اور اللہ کے درمیان حائل پردہ کو چاک کر دیا)۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۲۳۲، القوانین الفقہیہ رص ۴۴۳، ۴۴۴، حاشیۃ البنانی علی الزرقانی ۷/ ۴۵، أسنی المطالب ۱/ ۲۷، کشاف القناع ۱/ ۱۵۸، ۱۵۹۔

(۲) حدیث: "أيما امرأة وضعت ثيابها" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۱۲۳۴ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، اور حاکم (۴/ ۲۸۸ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے اس کی تصحیح کی ہے، اور ذہبی نے اس سے اتفاق کیا ہے۔

رہی ذمی عورت تو جمہور کے نزدیک وہ مسلمان عورت کے بدن کا صرف وہ حصہ دیکھ سکتی ہے جو اجنبی مرد اس کے بدن کا حصہ دیکھ سکتا ہے، اسی وجہ سے شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ ذمی عورت کو (مسلمان) عورتوں کے ساتھ حمام میں جانے سے روکا جائے گا، حضرت عمرؓ نے حضرت ابوعبیدہ بن جراح کو لکھا تھا کہ مجھے یہ اطلاع ملی ہے کہ ذمی عورتیں، مسلمان عورتوں کے ساتھ حمام میں جاتی ہیں، اس کو روکو، اور اس کے آڑے آؤ، اس لئے کہ ذمی عورت کے لئے روا نہیں کہ مسلمان عورت کا ننگا پن دیکھے، حضرت ابن عباسؓ نے کہا: مسلمان عورت کو یہودی یا نصرانی عورت دیکھے نا جائز ہے، کہ کہیں اپنے شوہر کے سامنے اس مسلمان عورت کے اوصاف کا ذکر نہ کر دے [۱]۔

حمام میں جانے اور اس سے نکلنے کے آداب:

۹- اس کے آداب میں:

- پہلے اجرت دے یعنی اندر جانے سے قبل، اس کو شافعیہ نے لکھا ہے۔
- حمام میں جانے کا مقصد نظافت وصفائی ہو، رفاہیت وعیش پرستی نہ ہو۔
- داخل ہوتے وقت بایاں پاؤں پہلے اندر رکھے، اور نکلنے میں پہلے دایاں پاؤں باہر نکالے۔
- خالی جگہ دیکھ کر جائے، اس لئے کہ اس طرح کسی ممنوع میں پڑنے کا اندیشہ کم از کم ہے۔
- ادھر ادھر کم دیکھے، تا کہ کسی کی شرمگاہ پر نظر نہ پڑے۔

(۱) شرح المنہاج و حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۲۱۱، القوانین الفقہیہ رص ۴۳۱، الزرقانی ۱/ ۱۷۶، تفسیر القرطبی ۱۲/ ۲۳۳ تفسیر سورۂ نور ر ۳۱، المغنی ۶/ ۵۶۲۔

- زیادہ بات نہ کرے، اور اگر ممکن ہو تو فراغت یا خالی ہونے کا وقت دیکھ کر جائے۔

- دیر تک اندر نہ ٹھہرے، جتنی دیر ٹھہرنے کا رواج ہو اتنی دیر ہی ٹھہرے، اور رواج کے مطابق پانی گرائے، زیادہ نہ گرائے[۱]۔

حمام کے پانی کی طہارت:

۱۰ - حنفیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ حمام کے پانی سے غسل و وضو جائز ہے، اور اس کو جاری پانی کے درجہ میں رکھا جائے گا، اس لئے کہ اصل طہارت ہے، جو شک کی وجہ سے زائل نہ ہوگی[۲]۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر کسی نے اپنا ہاتھ حمام کے حوض میں ڈال دیا، ہاتھ میں نجاست لگی تھی، اور پانی ٹھہرا ہوا ہو، اس میں پانی پائپ سے داخل نہ ہو، اور لوگ پیالے سے پانی نہ نکال رہے ہوں، تو حوض کا پانی نجس ہوجائے گا، اور اگر لوگ پیالے کے ذریعہ حوض سے پانی نکال رہے ہوں اور پائپ کے ذریعہ اس میں پانی نہ جارہا ہو یا اس کے برعکس صورت ہو تو اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، اکثر کے نزدیک حوض کا پانی نجس ہوجائے گا۔

اگر لوگ پیالوں کے ذریعہ پانی نکال رہے ہوں اور پائپ کے ذریعہ پانی اس میں آرہا ہو تو فقہاء کے یہاں اختلاف ہے، اکثر کے نزدیک پانی نجس نہ ہوگا، رہا وہ پانی جو حمام (یعنی اس کے فرش) پر گرا ہے تو اس کے بارے میں اصح یہ ہے کہ پاک ہے جب تک اس میں کسی نجاست کے ہونے کا علم نہ ہو، حتی کہ اگر کوئی حمام سے نکلے، جب کہ اس نے اس پانی میں اپنے دونوں پاؤں ڈال دیئے تھے، اور نکلنے کے بعد ان کو نہیں دھویا اور نماز پڑھ لی تو جائز ہے۔

اگر حمام کا حوض نجس ہوجائے اور اس میں پانی آجائے تو حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ جب تک اس میں موجودہ پانی کے بقدر، تین بار اس میں سے نکل نہ جائے پاک نہ ہوگا، بعض نے کہا: اگر موجودہ پانی کے بقدر ایک ہی بار نکل جائے تو پاک ہوجائے گا، اس لئے کہ جاری پانی اس پر غالب ہوگا، پہلے قول میں احتیاط زیادہ ہے[۱]۔

حمام میں سلام کرنا:

۱۱ - حمام میں موجود شخص کو سلام کرنا مستحب نہیں، اس لئے کہ اس کے حالات اس کے مناسب نہیں، اور اگر اس کو سلام کیا جائے تو جواب دینا واجب نہیں، ایک قول یہ ہے کہ جواب نہیں دے گا۔

امام احمد نے کہا: میں نہیں جانتا کہ میں نے اس کے بارے میں کچھ سنا ہے، بعض حنابلہ کی رائے ہے کہ بلا کراہت اس کا جائز ہونا اولی ہے، اس لئے کہ یہ اس فرمان نبوی کے عموم میں داخل ہے: "أفشوا السلام بينكم"[۲] (آپس میں سلام کو رائج کرو)، نیز یہ کہ اس کے بارے میں کوئی نص منقول نہیں، اور اشیاء میں اصل اباحت ہے[۳]۔

---

(۱) ابن عابدین، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۳، القوانین الفقہیہ رص ۴۴۳، ۴۴۴، نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۷۹، أسنی المطالب ۱/ ۲۷، الشرقاوی ۱/ ۹۲، ۹۳ طبع دار إحیاء الکتب العربیہ، کشاف القناع ۱/ ۱۵۸، ۱۵۹، الآداب الشرعیہ ۳/ ۳۳۹، ۳۴۰۔

(۲) الفتاوی الخانیۃ علی ہامش الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۳، ۱۴، نیل المآرب ۱/ ۱۴، المغنی ۱/ ۲۳۲۔

(۱) الفتاوی الخانیۃ علی ہامش الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۳، ۱۴۔

(۲) حدیث: "أفشوا السلام بينكم" کی روایت مسلم (۱/ ۷۴ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۲۶، القوانین الفقہیہ رص ۴۴۸، حاشیۃ الجمل ۵/ ۱۸۹، القلیوبی ۴/ ۲۱۶، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۳۲، کشاف القناع ۱/ ۱۶۰، المغنی ۱/ ۲۳۳۔

حمام میں تلاوت قرآن وذکر:

۱۲- حنفیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ حمام میں تلاوت قرآن مکروہ ہے، اس لئے کہ یہ کشف عورت کی جگہ ہے، یہاں وہ کام ہوتا ہے جو دوسری جگہ بہتر نہیں، لہذا قرآن کو اس سے بچایا جائے گا۔

البتہ حنفیہ نے کراہت میں بلند آواز سے قرأت کی قید لگائی ہے، لہذا اگر آواز بلند نہ کرے تو مکروہ نہیں ہوگا، حنفیہ کے یہاں مختار یہی ہے، ابن عقیل نے حضرت علی و ابن عمرؓ سے کراہت نقل کی ہے، ابووائل، شعبی، مکحول اور قبیصہ بن ذؤیب اسی کے قائل ہیں، اور اگر حمام کے باہر ایسی جگہ تلاوت کرے جہاں غسل کا پانی نہیں، مثلاً: حمام کے نگراں یا کپڑے کے نگراں کے بیٹھنے کی جگہ تو اس کے بارے میں امام ابوحنیفہ نے کہا: مکروہ نہیں ہے، البتہ امام محمد کے نزدیک مکروہ ہے۔

مالکیہ وشافعیہ کی رائے ہے کہ حمام میں قراءت قرآن مکروہ نہیں ہے، یہی نخعی کا قول ہے[۱]۔

۱۳- رہا حمام میں ذکر وتسبیح کرنا تو اس میں باپردہ شخص کے لئے کوئی حرج نہیں، اس لئے کہ اللہ کا ذکر ہر جگہ اچھا ہے، بشرطیکہ اس کی ممانعت نہ آ جائے، نیز اس لئے کہ روایت میں ہے کہ حضرت ابوہریرہؓ حمام میں گئے تو" لا إله إلا الله " پڑھا[۲]، اور حضور ﷺ کے بارے میں مروی ہے: "کان یذکر الله علی کل أحیانه"[۳] (آپ ﷺ ہمہ وقت اللہ کا ذکر فرماتے تھے)۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۵/۳۱۶، القلیوبی ۱/۱۲۰، کشاف القناع ۱/۱۵۹، ۱۶۰، المغنی ۱/۲۳۲، ۲۳۳۔
(۲) سابقہ مراجع۔
(۳) حدیث: "أن النبي ﷺ کان یذکر الله علی کل أحیانه" کی روایت مسلم (۱/۲۸۲ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

حمام کے اندر، اس کے اوپر اور اس کی طرف رخ کر کے نماز پڑھنا:

۱۴- حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور ایک روایت میں حنابلہ کی رائے ہے کہ حمام میں نماز درست ہے، بشرطیکہ نجس نہ ہو، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "جعلت لي الأرض مسجدا و طهورا"[۱] (میرے لئے ساری زمین نماز کی جگہ اور پاک کرنے والی بنائی گئی ہے)، ایک روایت کے الفاظ ہیں: "أینما أدرکتک الصلاة فصل فهو مسجد"[۲] (جہاں تم کو نماز کا وقت آ جائے پڑھ لو، وہی نماز کی جگہ ہے)، نیز اس لئے کہ حمام پاک جگہ ہے، لہذا اس میں صحراء (میدان) کی طرح نماز درست ہوگی۔

حنابلہ کے یہاں دوسری روایت اور یہی ان کے یہاں معتمد ہے، یہ ہے کہ حمام میں نماز کسی بھی حال میں درست نہیں، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "الأرض کلها مسجد إلا الحمام و المقبرة"[۳] (ساری زمین نماز پڑھنے کی جگہ ہے سوائے حمام وقبرستان کے)، نیز اس لئے کہ وہ نجاستوں کی جگہ ہے، لہذا حکم اسی پر معلق کیا گیا، اس کی حقیقت پر نہیں، البتہ عذر ہو تو اس میں نماز پڑھی جا سکتی ہے، مثلاً حمام میں قید ہو، نکلنا ناممکن ہو، پھر بعد میں نماز کا اعادہ نہیں کرے گا، اگر چہ عذر وقت کے اندر ختم ہو جائے، اور وہاں سے نکل جائے، اس لئے کہ

(۱) حدیث: "جعلت لي الأرض مسجدا و طهورا......" کی روایت مسلم (۱/۳۷۱ طبع الحلبی) نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے۔
(۲) حدیث: "أینما أدرکتک الصلاة فصل فهو مسجد" کی روایت بخاری (الفتح ۶/۴۵۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۳۷۰ طبع الحلبی) نے حضرت ابوذرؓ سے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔
(۳) حدیث: "الأرض کلها مسجد إلا الحمام و المقبرة......" کی روایت ابوداؤد (۱/۳۳۰ تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۱/۲۵۱ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح کہا اور ذہبی نے اس سے اتفاق کیا ہے۔

اس کی نماز درست ہے، ان کے یہاں حمام کے سلسلہ میں غسل کرنے اور پانی گرانے کی جگہ کے درمیان اور اس کمرہ کے درمیان (جہاں کپڑے اتارے جاتے ہیں، اور بھٹی ہے) کوئی فرق نہیں، اسی طرح حمام کا دروازہ بند کر دینے کے بعد اندر کی جگہ کا یہی حکم ہے، اس لئے کہ حمام کے تحت یہ سب آتے ہیں [۱]۔

حمام کی چھت پر نماز میں بھی یہی اختلاف ہے، اس لئے کہ فضا برقرار جگہ کے تابع ہے، اس کے بارے میں اسی کا حکم ثابت ہوگا۔

۱۵- حمام کی طرف رخ کر کے نماز پڑھنے کے بارے میں امام محمد نے کہا: مجھے پسند نہیں کہ مسجد کا قبلہ حمام کی طرف ہو، فقہاء حنفیہ نے امام محمد کے اس قول کی تشریح پر بحث کی، بعض نے کہا: اس سے مراد حمام کی دیوار نہیں بلکہ اس سے مراد مجم ہے (یعنی وہ جگہ جہاں گرم پانی گرتا ہے)، اس لئے کہ یہ نجاست کی جگہ ہے، اور نجاست کی طرف رخ کر کے نماز پڑھنا مکروہ ہے، اور اگر حمام کی دیوار کی طرف رخ کرے تو نجاست کی طرف رخ نہیں ہوگا، بلکہ پتھر اور مٹی کی طرف رخ ہوگا، لہذا مکروہ نہیں ہے [۲]۔

حمام سے چوری کرنے والے کا ہاتھ کاٹنا:

۱۶- حنفیہ نے دن اور رات میں فرق کیا ہے، اگر رات میں حمام سے چوری کرے تو ہاتھ کاٹا جائے گا، اس لئے کہ اس کو حفاظت کے لئے بنایا گیا ہے، اور اگر دن میں چوری کرے تو نہیں کاٹا جائے گا، اگر چہ حمام والا وہاں موجود ہو، اس لئے کہ دن میں اس کے اندر جانے کی

(۱) ابن عابدین ۱/ ۲۴۰، ۲۵۲، ۲۵۴، الفتاوی الخانیۃ علی ہامش الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۹، المدونۃ الکبری ۱/ ۹۰، الشرح الصغیر ۱/ ۲۶۷، القوانین الفقہیہ رص ۵۴، القلیوبی ۱/ ۱۲۰، المجموع ۴/ ۱۸۱، المغنی ۲/ ۶۷، کشاف القناع ۱/ ۲۹۴، ۲۹۵۔

(۲) فتح القدیر ۱/ ۲۹۷ طبع دار صادر، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۱۹۔

اجازت ہے، لہذا حفاظت میں خلل آ گیا، اور عادتاً رات کے جس حصہ تک لوگ حمام میں جاتے ہیں، وہ حصہ دن کی طرح ہے [۱]۔

مالکیہ و شافعیہ کی رائے ہے کہ اگر حمام سے چوری کے نصاب کے بقدر حمام کا سامان یا حمام میں جانے والوں کے کپڑے چرالے تو اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا، اگر وہ چوری کے لئے گیا ہو غسل کے لئے نہیں، یا حمام کی دیوار میں نقب زنی کر کے نقب سے گھس گیا یا دیوار پھاند کر گھس گیا اور چوری کر لی خواہ حمام کا دربان ہو یا نہ ہو، اور اگر اس نے حمام کے دروازے سے چوری کی یا غسل کرنے کے لئے اندر گیا اور چوری کر لی تو اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، اس لئے کہ وہ خیانت دار ہے [۲]۔

حنابلہ کے نزدیک حمام سے چوری کرنے والے کا ہاتھ کاٹا جائے گا، اگر سامان کا کوئی محافظ ہو، خواہ جس کے کپڑے چوری ہوئے وہ خود ہو یا کوئی اور، لیکن اگر ان کا کوئی محافظ نہ ہو تو ہاتھ نہ کاٹا جائے گا، اس لئے کہ اندر جانے کی لوگوں کو اجازت ہے، لہذا یہ مہمان کا ایسے گھر سے چوری کے درجہ میں ہو گیا جہاں اس کو جانے کی اجازت تھی، اسحاق، ابوثور، اور ابن المنذر کی یہی رائے ہے، اس لئے کہ یہ ایسا سامان ہے جس کا محافظ ہے [۳]۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''سرقۃ'' میں ہے۔

(۱) الاختیار لتعلیل المختار ۳/ ۱۰۴ طبع دار المعرفہ۔

(۲) جواہر الإکلیل ۲/ ۲۹۲، حاشیۃ البنانی علی ہامش الزرقانی ۸/ ۱۰۲ طبع دار الفکر، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۱۴۱ طبع المکتب الإسلامی۔

(۳) المغنی ۸/ ۲۵۱۔

حمو

تعریف:

۱-"حمو المرأة وحموها وحمها وحماها": شوہر کا باپ (خسر) یا شوہر کا بھائی (دیور) اور اسی طرح خاوند کی طرف سے اس کے قرابت دار ہیں، لہٰذا یہ سب عورت کے "أحماء" ہیں، "حماة المرأة" خاوند کی ماں (ساس) ہے، نووی نے اس پر اہل لغت کا اجماع نقل کیا ہے[۱]۔

ابن فارس نے کہا: "حم ء" خاوند کا باپ، اور بیوی کا باپ ہے۔

المحکم میں کہا: "حمء الرجل": بیوی کا باپ یا اس کا بھائی یا اس کا چچا ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ "حم ء" جانبین سے ہوتا ہے جیسے "صهر"، خلیل نے بعض عرب سے یہی نقل کیا ہے[۲]۔

انہوں نے کہا: عورت کی طرف سے ہر رشتہ دار کو "أختان" کہتے ہیں، ابن اعرابی نے کہا: "حماة" شوہر کی ماں ہے، اور "ختنة" بیوی کی ماں ہے۔ بعض عرب والے اختان کی جگہ اصہار اور اس کے برعکس استعمال کرتے ہیں، جب کہ بعض عرب سب کو اصہار قرار دیتے ہیں[۳]، یہ بطور غلبہ ہے۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

(۱) طرح التثریب فی شرح التقریب ۷/۴۱۔

(۲) المصباح المنیر۔

(۳) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: "حمو"۔

اجمالی حکم:

۲-حمو کو دیکھنے اور اس سے خلوت کا حکم اس کے حالات کے اعتبار سے مختلف ہوگا۔

حمو محرم: مثلاً شوہر کا باپ اوپر تک اور شوہر کا بیٹا نیچے تک، اس کے لئے عورت کو دیکھنا، اور اس کے ساتھ خلوت میں ہونا جائز ہے، یہی حکم شوہر کے تعلق سے بیوی کی ماں اور اس کی بیٹی کا ہے، اس کی دلیل فرمان باری ہے: "وَلاَ يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَآئِهِنَّ أَوْ آبَآءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَآئِهِنَّ أَوْ أَبْنَآءِ بُعُولَتِهِنَّ"[۱] (اور اپنی زینت ظاہر نہ ہونے دیں مگر ہاں اپنے شوہر پر اور اپنے باپ پر اور اپنے شوہر کے باپ پر اور اپنے بیٹوں پر اور اپنے شوہر کے بیٹوں پر)۔

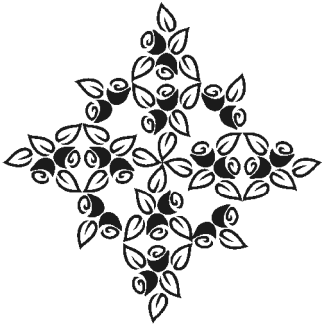
نیز فرمان نبوی ہے: "ألا لا يبيتن رجل عند امرأة ثيب إلا أن يكون ناكحا أو ذا محرم"[۲] (خبردار! کوئی مرد کسی ثیبہ عورت کے پاس رات کو نہ رہے، مگر یہ کہ وہ اس عورت کا خاوند ہو یا اس کا محرم ہو)، خاص طور پر ثیبہ کا ذکر اس لئے کیا گیا ہے کہ ثیبہ کے پاس ہی عموماً آمدورفت ہوتی ہے، باکرہ تو عادتاً اس سے محفوظ وعلاحدہ رہتی ہے، لہٰذا باکرہ کے ساتھ رہنا بطریق اولی منع ہوگا۔

نووی وغیرہ نے اجنبی عورت کے ساتھ خلوت میں رہنے کی حرمت اور محرم عورتوں کے ساتھ خلوت میں رہنے کی اباحت پر اجماع نقل کیا ہے، محرم سے مراد وہ مرد ہے جس سے عورت کا نکاح کسی مباح کے سبب سے دائمی طور پر حرام ہو[۳]، دیکھئے: "محرم"۔

۳-حمو غیر محرم: جیسے شوہر کا بھائی، اور قبل میں مذکور افراد کے علاوہ

(۱) سورۂ نور ۳۱۔

(۲) حدیث: "ألا لا يبيتن رجل عند امرأة ثيب إلا أن يكون ناكحا أو ذا محرم" کی روایت مسلم (۴/۱۷۱۰ طبع الحلبی) نے حضرت جابر بن عبد اللہؓ سے کی ہے۔

(۳) طرح التثریب ۷/۴۱۔

شوہر کے تمام رشتہ دار، ان کا حکم: دیکھنے، خلوت میں رہنے، رہائش کرنے اور آواز سننے کے بارے میں اجنبی مرد کی طرح ہے، الانصاف میں ہے: شہوت کے ساتھ دیکھنا یا شہوت بھڑکنے کے اندیشہ کے باوجود دیکھنا، ان میں سے ہر ایک کے لئے حرام ہے جن کا ہم نے ذکر کیا ہے [1]۔

رہا چھونا تو اس کا ضابطہ یہ ہے کہ جہاں دیکھنا حرام ہے وہاں چھونا بھی حرام ہے، اس لئے کہ دیکھنے سے زیادہ چھونے میں لذت ہے، اور اس سے شہوت زیادہ بھڑکتی ہے۔

جمہور کے نزدیک ضروری نہیں کہ اگر دیکھنا حلال ہو تو چھونا اور خلوت بھی حلال ہو، مثلاً گواہ وغیرہ [2]۔

اس میں حنفیہ کا اختلاف ہے، ان کے نزدیک محرم کے جس حصہ کو دیکھنا حلال ہے، دیکھنے کی طرح اس کو بلا شہوت چھونا بھی حلال ہے [3]۔

خلوت کا بھی یہی حکم ہے، خواہ عورتوں کے پاس جانے میں ہو یا ان کے ساتھ رہنے میں ہو، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "إیاکم والدخول علی النساء" (عورتوں کے پاس جانے سے بچو)، ایک انصاری نے کہا: اے اللہ کے رسول! اگر حمو جائے؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا: "الحمو الموت" [4] (حمو تو موت ہے)۔

حدیث ان أحماء پر محمول ہے جو محرم نہیں ہیں، یہ بات سختی کے طور پر آئی ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے سمجھ لیا تھا کہ سائل کا مقصد اس طرح کے لوگوں کے آنے کی اجازت طلب کرنا تھا جو محرم نہیں ہیں [1]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: بحث "اجنبی"، "قرابت"، "استمتاع"، "اشتہاء" اور "محرم"۔

حمیل

دیکھئے: حمالہ، کفالہ۔

(۱) مطالب أولی النہی ۵/ ۲۰، البدائع ۵/ ۱۲۰، شرح الروض ۳/ ۱۱۰، بلغۃ السالک ۱/ ۱۰۶۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۳) البدائع ۵/ ۱۲۰، ۱۲۳، ابن عابدین ۵/ ۲۳۵۔

(۴) حدیث: "إیاکم والدخول علی النساء ......" کی روایت بخاری (الفتح ۹/ ۳۳۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۱۷۱۱ طبع الحلبی) نے حضرت عقبہ بن عامرؓ سے کی ہے۔

(۱) الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۵۱۲، شرح روض الطالب ۳/ ۴۲۸، ۴۳۲، الشرقاوی علی التحریر ۲/ ۳۴۶۔

حمیۃ

تعریف:

۱- حمیۃ (نیز حموۃ) کا معنی لغت میں روکنا ہے، اور "حمی المریض مایضرہ"یعنی مریض کونقصان دہ چیز سے روکا تواس نے پرہیز کیا[۱]۔

فقہی اصطلاح فی الجملہ اس مفہوم سے الگ نہیں ہے۔

شرعی حکم:

۲- حمیۃ (پرہیز) ایک طرح کا علاج ہے، اور وہ مشروع ہے، اس لئے کہ حضرت اسامہ بن شریک کی یہ حدیث ہے کہ دیہاتیوں نے کہا: اے اللہ کے رسول ! کیا ہم علاج نہ کریں؟ آپ ﷺ نے فرمایا:"نعم، عباد الله،تداووا فإن الله لم يضع داء إلا وضع له دواء إلا داء واحدا"[۲] (ہاں علاج کرو، اے اللہ کے بندو! اس لئے کہ اللہ نے ہرمرض کی دوا رکھی ہے، صرف ایک مرض کی نہیں)، انہوں نے عرض کیا اے اللہ کے رسول وہ کیا ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: "الهرم"(بڑھاپا)۔

ابن القیم نے کہا: حمیہ (پرہیز) کی اصل یہ فرمان باری ہے:"وَإِنْ كُنْتُمْ مَّرْضٰى أَوْ عَلٰى سَفَرٍ أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِّنَ الْغَآئِطِ أَوْ لٰمَسْتُمُ النِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُوْا مَآءً فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْدًا طَيِّبًا"[۱] (اور اگر تم بیمار ہو یا سفر میں ہو یا تم میں سے کوئی استنجاء سے آیا ہو، یا تم نے اپنے بیویوں سے قربت کی ہو پھر تم کو پانی نہ ملے تو تم پاک مٹی سے تیمّم کرلیا کرو)، اس میں مریض کو پانی کے استعمال سے روکا گیا ہے اس لئے کہ پانی اس کے لئے زیادہ نقصان دہ ہے[۲]۔

ام المنذر سلمی بنت قیس انصاریہ کہتی ہیں کہ: رسول اللہ ﷺ حضرت علیؓ کے ساتھ ہمارے یہاں آئے، حضرت علی ابھی بیماری سے اٹھے تھے، ہمارے پاس چھوہارے پکنے کے لئے لٹک رہے تھے، حضور ﷺ اٹھ کر اس میں سے کھانے لگے، حضرت علیؓ بھی کھانے لگے، آپ ﷺ نے فرمایا: علی! ٹھہرو ٹھہرو، تم ابھی بیماری سے اٹھے ہو، حضرت علی رک گئے، وہ کہتی ہیں کہ میں نے چقندر اور جو پکائے، آپ ﷺ کے پاس لائی، آپ ﷺ نے حضرت علی سے فرمایا:"من هذا أصب ، فإنه أوفق لك"[۳] (اس میں سے لو، یہ تمہارے لئے بہت موافق ہے)۔

زید بن اسلم نے کہا: حضرت عمرؓ نے ایک مریض کو پرہیز اس قدر سخت کرایا کہ وہ گٹھلی چوستا تھا، ابن القیم نے کہا: فی الجملہ پرہیز مفید ترین دوا ہے، مرض لگنے سے قبل پرہیز ہو تو مرض لگنے نہیں دیتا، اور مرض لگنے کے بعد پرہیز ہو تو بڑھنے اور پھیلنے سے

---

(۱) لسان العرب۔

(۲) حدیث اسامہ بن شریک:قالت الأعراب: يا رسول الله ......" کی روایت ترمذی (۴/ ۳۸۳ طبع الحلبی) نے کی ہے، ترمذی نے کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۱) سورۂ نساء/ ۴۳۔

(۲) کشاف القناع ۲/ ۷۶، مطالب أولی النہی ۱/ ۸۳۶، روض الطالب ۱/ ۲۹۵، حاشیۃ البجیرمی ۱/ ۴۴۸، الطب النبوی لابن القیم رص ۱۰۳۔

(۳) حدیث أم المنذر:"دخل علينا رسول الله ﷺ ......" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۱۱۳۹ طبع الحلبی) اور ترمذی (۴/ ۳۸۲ طبع الحلبی) نے کی ہے، ترمذی نے اس کو حسن کہا ہے۔

روک دیتا ہے[۱]۔

ظاہر ہے کہ پرہیز میں طبی اصول یا صحیح تجربہ کی رعایت کی جائے گی، تاکہ مریض کو معلوم ہو کہ کن غذاؤں سے اور کن امراض کے لئے پرہیز کرے۔

دیکھئے اصطلاح: ''تداوی''۔

دیکھئے: ''آنیہ''، ''أشربہ''۔

(۱) الطب النبوی لابن قیم الجوزیہ رص ۱۰۵۔

حنث

تعریف:

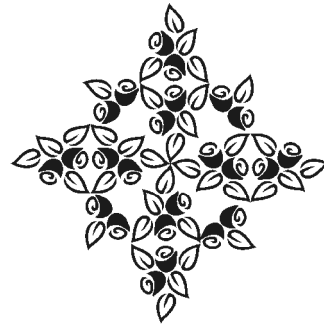
۱-حنث (زیر کے ساتھ) کا معنی لغت میں: بڑا جرم اور گناہ ہے۔

کہا جاتا ہے: ''بلغ الغلام الحنث: یعنی بلوغ کی وجہ سے لڑکے کا ثواب وگناہ لکھا جانے لگا[۱]۔

قرآن کریم میں ہے: ''وَكَانُوا يُصِرُّوْنَ عَلَى الْحِنْثِ الْعَظِيْمِ''[۲] (اور بڑے بھاری گناہ پر اصرار کرتے رہتے ہیں)۔

قسم میں حانث ہونا قسم کا توڑنا ہے، چنانچہ روایت میں ہے: ''في اليمين حنث أو مندمة'' (یمین میں یا توڑنا ہے یا ندامت ہے)[۳]۔

مطلب یہ ہے کہ قسم کھانے والا یا تو اپنی قسم پر نادم ہو یا قسم میں حانث ہو جائے تو اس پر کفارہ لازم ہو۔

اصطلاحی معنی اس سے الگ نہیں ہے۔

(۱) تاج العروس، المصباح المنیر مادہ: 'حنث'، الجمل ۱ر ۲۵۳۔

(۲) سورۂ واقعہ ر ۴۶۔

(۳) حدیث: ''في اليمين حنث أو مندمة'' ان الفاظ کے ساتھ آئی ہے ''إنما الحلف حنث أو ندم'' (قسم میں یا توڑنا ہے یا ندامت ہے)، اس کی روایت ابن ماجہ (۲ر ۶۸۰ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے کی ہے، اس کی اسناد میں ایک ضعیف راوی ہے، جیسا کہ میزان الاعتدال للذہبی (۱ر ۳۱۰ طبع الحلبی) میں ہے، اس کی روایات میں یہ حدیث لکھی ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف-نقض:

۲-نقض: ابرام (مضبوط کرنا) کی ضد ہے، کہا جاتا ہے: نقض العهد واليمين والبناء والحبل: (اس نے عہد، قسم، عمارت اوررسی توڑدی) المحکم میں ہے: نقض: پختہ کیے گئے معاہدہ یا قسم یا معاملہ یا تعمیر کو توڑنا ہے[1]۔

فرمان باری ہے: "وَلاَ تَنْقُضُوا الأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا"[2] (اور قسموں کو بعد ان کے استحکام کے مت توڑو)۔

نیز فرمایا: "وَلاَ تَكُونُوا كَالَّتِي نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنْكَاثًا"[3] (اورتم اس (عورت) کی طرح نہ ہوجانا جس نے اپنا سوت کاتے پیچھے اسے تارتار نوچ ڈالا)۔

ب-نکث:

۳-یہ "نكث اليمين والعهد نكثا" سے ماخوذ ہے، یعنی قسم کو توڑنا اور عہد کو پس پشت ڈالنا[4]، فرمان باری ہے: "وَإِنْ نَّكَثُوا أَيْمَانَهُمْ مِّنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ، وَطَعَنُوا فِي دِيْنِكُمْ فَقَاتِلُوا أَئِمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لاَ أَيْمَانَ لَهُمْ"[5] (اوراگر یہ لوگ اپنی قسموں کو اپنے عہد کے بعد توڑ ڈالیں اور تمہارے دین پر طعن کریں تو تم قتال کرو (ان) پیشوایان کفر سے کہ (اس صورت میں) ان کی قسمیں باقی نہیں رہیں)۔

(۱) سابقہ مراجع۔
(۲) سورۂ نحل ر ۹۱۔
(۳) سورۂ نحل ر ۹۲۔
(۴) تاج العروس۔
(۵) سورۂ توبہ ر ۱۲۔

ج-برّ:

۴-"بر" کا معنی لغت میں: خیر اور فضیلت ہے، کہا جاتا ہے: "برّ الرجل يبرّ برّا" آدمی نے سچ کیا، اور ایسے شخص کو "برّ" اور "بار" کہتے ہیں: یعنی سچا اور متقی۔ اصطلاح میں قسم کے موافق کرنا ہے، اور "برّ في القول واليمين" کا معنی ہے بات اور قسم میں سچ کر دکھایا[1]۔

د-خلف:

۵-یہ "أخلف الرجل وعده" سے ماخوذ ہے، یعنی آدمی نے اپنا وعدہ نہیں پہچانا، حدیث میں وارد ہے: "آية المنافق ثلاث: إذا حدث كذب، وإذا وعد أخلف، وإذا اؤتمن خان"[2] (منافق کی نشانی تین چیزیں ہیں: جب بات کرے تو جھوٹ بولے، جب وعدہ کرے تو اس کے خلاف کرے اور جب اس کے پاس امانت رکھی جائے تو خیانت کرے)۔

حکم شرعی:

۶-قسم وجوب، تحریم، ندب، کراہت اور اباحت کے اعتبار سے محلوف علیہ (جس کی قسم کھائی جائے) کی قسم سے پہلے والی حالت میں کوئی تبدیلی پیدا نہیں کرتی، لہذا اگر کسی واجب کے پورا کرنے کی یا حرام کے ترک کرنے کی قسم کھائے تو اس کی قسم طاعت ہے، اور اس پر قائم رہنا واجب ہے، ایسی قسم کو توڑنا گناہ ہے، اس کی وجہ سے کفارہ واجب ہوتا ہے۔

اگر کسی واجب کے ترک یا حرام کے ارتکاب کی قسم کھائی تو اس کی قسم معصیت ہے، جمہور کے نزدیک اس کے لئے اس قسم کو توڑنا، اور

(۱) تاج العروس، القوانین الفقہیہ ر ص ۱۰۸۔
(۲) حدیث: "آية المنافق ثلاث......" کی روایت بخاری (الفتح ۱ر ۸۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱ر ۷۸ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

اس کا کفارہ دینا واجب ہے، اس کی تفصیل (أیمان فقرہ/ ۱۲۲) میں ہے۔ اور اگر کسی نفل کام کے کرنے کی قسم کھائی تو اس پر قائم رہنا طاعت ہے، اور اس کی خلاف ورزی کرنا مکروہ ہے، اور اس کو توڑنے پر کفارہ واجب ہوتا ہے، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "إذا حلفت علی یمین فرأیت غیرها خیرا منها فکفر عن یمینک وأت الذي هو خیر"[1] (اگر تم کسی کام کی قسم کھاؤ، پھر اس کے خلاف کو بہتر سمجھو تو قسم کا کفارہ دے دو، اور جو کام بہتر ہے وہ کرو)۔

اگر نفل کام کے ترک کرنے کی قسم کھائی تو قسم مکروہ ہے، اور اس پر قائم رہنا مکروہ ہے، اور اگر کسی مباح کام کی قسم کھائی مثلاً گھر میں جانا، کپڑا پہننا یا ان کے نہ کرنے کی قسم تو اس کو اختیار ہے کہ قسم پر قائم رہے، یا اس کو توڑ دے، جمہور کے نزدیک اور شافعیہ کے نزدیک صحیح مذہب میں قسم پر قائم رہنا افضل ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وَلاَ تَنْقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيْدِهَا"[2] (اور قسموں کو بعد ان کے استحکام کے مت توڑو)۔

فی الجملہ اگر کوئی قسم کھائے پھر دوسرا کام بہتر سمجھے تو اس کے لئے قسم توڑ کر اس کا کفارہ دینا مستحب ہے[3]، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "من حلف علی یمین فرأی غیرها خیرا منها، فلیکفر عن یمینه ولیفعل"[4] (جس نے کوئی قسم کھائی، پھر دوسرا کام اس سے بہتر سمجھ میں آیا تو قسم کا کفارہ دے اور جو بہتر ہے وہ

کرے)، نیز اس لئے کہ اس میں اللہ کے نام کی تعظیم ہے[1]۔

کن أیمان میں حنث ہوتا ہے:

۷- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ حنث صرف یمین منعقدہ میں ہوتا ہے، پھر یمین منعقدہ کیا ہے اس میں فقہاء کے یہاں اختلاف ہے: اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ مستقبل (آئندہ) کی قسم یمین منعقدہ ہے، مثلاً بخدا! میں ایسا نہ کروں گا، یا ایسا ضرور کروں گا وغیرہ، اب اگر مستقبل میں اس کی خلاف ورزی کردے تو حانث ہوگیا، رہی ماضی کی قسم مثلاً جان بوجھ کر جھوٹ بولتے ہوئے کہے: بخدا میں نے ایسا نہیں کیا، تو جمہور کی رائے ہے کہ یہ یمین منعقدہ نہیں، اس لئے کہ یمین منعقدہ ایسی قسم کو کہتے ہیں جس کو پورا کرنا اور توڑنا دونوں ممکن ہو، اور ماضی کی قسم کو پورا کرنے کا تصور نہیں، اس لئے کہ قسم آمادہ کرنے اور روکنے کے لئے ہوتی ہے، اور ماضی میں آمادہ کرنے یا منع کرنے کا کوئی تصور نہیں۔

لہذا حنث ایسی قسم میں ہوگا جس کو مستقبل میں منعقد کرنا مقصود ہو، رہی ماضی کی قسم جس کو یمین غموس کہتے ہیں تو اس میں اللہ سے استغفار کرے، اس میں کفارہ نہیں ہے۔ شافعیہ نے کہا: ماضی کی یمین منعقدہ ہے، اور فوراً حانث ہوجائے گا، اور اس پر کفارہ واجب ہوگا، اس لئے کہ اس نے اللہ کی حلف اٹھائی ہے، اور وہ بااختیار اور جھوٹا ہے، لہذا یہ مستقبل کی قسم کھانے کی طرح ہوگیا[2]۔

رہی یمین لغو: تو بلا اختلاف فقہاء اس میں حنث نہیں، البتہ اس کی صورت فقہاء کے یہاں مختلف فیہ ہے: ایک قول ہے: یہ قسم ہے جو

---

(۱) حدیث: "إذا حلفت علی یمین فرأیت غیرها خیرا منها......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۱/ ۵۱۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۲۷۴ طبع الحلبی نے حضرت عبدالرحمن بن سمرةؓ سے کی ہے۔

(۲) سورۂ نحل/ ۹۱۔

(۳) الإنصاف ۱۱/ ۲۸۔

(۴) حدیث: "من حلف علی یمین......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۲۷۲ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرۃؓ سے کی ہے۔

(۱) بدائع الصنائع ۳/ ۱۸، ابن عابدین ۳/ ۶۲، روضۃ الطالبین ۱۱/ ۲۰، ۲۱، أسنی المطالب ۴/ ۲۴۸، المغنی ۸/ ۶۸۲، کشاف القناع ۶/ ۲۳۰۔

(۲) بدائع الصنائع ۳/ ۱۵، شرح الزرقانی ۳/ ۵۷، أسنی المطالب ۴/ ۲۴۰، ۲۴۱، روضۃ الطالبین ۱۱/ ۳، کشاف القناع ۶/ ۲۳۵۔

سبقت لسانی میں بلا قصد کھائی جاتی ہے مثلاً کہے: لا واللہ، بلی واللہ!

تفصیل اصطلاح ''أیمان'' میں دیکھیں۔

وجوب کفارہ کا سبب:

۸-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ یمین منعقدہ توڑنے والے پر کفارہ واجب ہے، البتہ سبب وجوب فقہاء کے یہاں مختلف فیہ ہے۔

حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ کا مذہب اور شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ سبب وجوب کفارہ قسم ہے، رہا قسم کو توڑنا تو وجوب کفارہ کا سبب نہیں بلکہ محض شرط ہے، شافعیہ کی رائے ہے کہ سبب وجوب کفارہ قسم اور اس کو توڑنا دونوں ہیں [۱]۔

تفصیل اصطلاح ''أیمان'' اور ''کفارہ'' میں ہے۔

حنث سے قبل کفارہ:

۹-حنث یعنی قسم توڑنے سے قبل کفارہ دینے کے بارے میں فقہاء کے یہاں اختلاف ہے، مالکیہ کا معتمد قول اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ حنث کے بعد کفارہ دینا مستحب ہے، اور حنث سے قبل جائز ہے، شافعیہ نے اس میں یہ قید لگائی ہے کہ کفارہ، بہ شکل روزہ نہ ہو اور قسم توڑنا معصیت نہ ہو۔

حنابلہ نے کہا: حنث سے قبل کفارہ جائز ہے اگر چہ کفارہ بشکل روزہ ہو، تقدیم و تاخیر فضیلت میں یکساں ہیں، ابن ابوموسی نے کہا: تاخیر (بعد میں دینا) افضل ہے، حنفیہ کا مذہب اور مالکیہ کا غیر معتمد قول یہ ہے کہ حنث سے قبل کفارہ دینا جائز نہیں ہے [۲]۔

تفصیل اصطلاحات ''أیمان'' اور ''کفارہ'' میں ہے۔

(۱) بدائع الصنائع ۳/ ۲۰، الدسوقی ۲/ ۱۳۴، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۲۹، روضۃ الطالبین ۱۱/ ۱۷، أسنی المطالب ۴/ ۲۹۵، ۲۹۶، المغنی ۸/ ۱۴۷۔

(۲) سابقہ مراجع، کشاف القناع ۶/ ۲۴۳، ۲۴۴۔

حنث کس میں ہوتا ہے؟:

۱۰-قسم پورا کرنے اور توڑنے میں اصل معتمد اس لفظ کے تقاضے کی رعایت ہے جس سے یمین متعلق ہے، بسا اوقات اس میں متصل نیت یا خاص اصطلاح یا قرینہ کی قید لگائی جاتی ہے [۱]۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''أیمان'' میں ہے۔

حنث کے وقوع کا وقت:

۱۱-مطلق یمین میں (اگر اثبات کی ہو) حنث صرف اس وقت ہوتا ہے جب اس قسم کے پورا کرنے سے مایوسی ہو جائے اور اگر نفی کی قسم ہو تو جمہور کے نزدیک اس کا ارتکاب کرتے ہی حانث ہو جائے گا، مالکیہ کے نزدیک اس قسم کی ضد کا عزم کر لینے ہی سے حانث ہو جائے گا۔

رہی وقت کے ساتھ مقید قسم تو اس کے وقت کے اخیر میں حنث ہو جائے گا [۲]۔

تفصیل اصطلاح ''أیمان'' میں ہے۔

بھولنے والے، مجبور کر دیئے گئے اور جاہل کا حانث ہونا:

۱۲-جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ اگر قسم کھانے والا بھول کر محلوف علیہ کو کر لے تو حانث نہ ہوگا، اگر قسم، طلاق وعتاق کی نہ ہو، جمہور کے نزدیک جاہل (ناواقف) بھولنے والے کی طرح ہے، لہذا جاہل اس کے کرنے سے حانث نہ ہوگا، رہا مجبور کیا ہوا شخص (مکرہ) تو اکراہ غیر ملجئ میں حانث ہو جائے گا، البتہ اکراہ ملجئ میں حانث نہ ہوگا۔

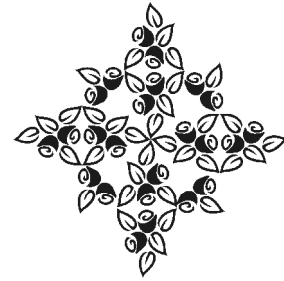
(۱) روضۃ الطالبین ۱۱/ ۲۷، شرح الزرقانی ۳/ ۶۶، ابن عابدین ۳/ ۲۷، ۱۵۵، الدسوقی ۲/ ۱۲۶، ۱۴۱، ۱۴۲۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۵۰، الدسوقی ۲/ ۱۴۲، روضۃ الطالبین ۱۱/ ۷۸، أسنی المطالب ۴/ ۲۷۲، المغنی ۸/ ۶۸۴۔

شافعیہ کا ظاہر مذہب یہ ہے کہ اگر محلوف علیہ قول یا فعل اکراہ یا نسیان یا جہل کے طور پر پایا جائے تو حانث نہ ہوگا، خواہ اللہ کی قسم ہو یا طلاق کی، اس لئے کہ روایت میں ہے: "تجاوز الله عن أمتي الخطأ، والنسيان، وما استكرهوا عليه"[۱] (اللہ تعالی نے میری امت سے خطا، نسیان اور اکراہ کو درگذر کردیا ہے)۔

تفصیل اصطلاح "إکراہ" اور "أیمان" میں ہے۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ بھول کے ساتھ خلاف ورزی سے حانث ہوجائے گا گو کہ اکراہ یا اغماء (بے ہوشی) یا پاگل پن کے ساتھ ہو۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ نسیان کے ساتھ خلاف ورزی سے حانث ہوجائے گا[۲]۔

(۱) حدیث: "تجاوز الله عن أمتي......" کی روایت حاکم (۲/ ۱۹۸ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، اور ذہبی نے ان سے اتفاق کیا ہے۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۵۰، الدسوقی ۲/ ۱۴۲، روضۃ الطالبین ۱۱/ ۷۸، أسنی المطالب ۴/ ۲۷۳، المغنی ۸/ ۶۸۴۔

حوالہ

تعریف:

۱- حوالہ لغت میں: "حال الشئ حولا وحؤولا" سے ماخوذ ہے، جس کا معنی ہے ایک حالت سے دوسری حالت میں بدلنا، اور "تحول من مكانه"، جگہ سے ہٹنا، منتقل ہونا، "حولته تحويلا" ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنا۔

حوالہ (حاء کے فتحہ کے ساتھ) اسی سے ماخوذ ہے، کیونکہ جب تم نے اپنا دین (قرض) دوسرے کے حوالہ کردیا تو دین کو اپنے ذمہ سے اس دوسرے کے ذمہ منتقل کردیا[۱]۔

۲- حوالہ اصطلاح میں: دین کو ایک ذمہ سے دوسرے ذمہ میں منتقل کرنا ہے، لہذا جب ذمہ داری لینے اور دینے کے اعتبار سے، محتمل (دین کی ذمہ داری لینے والے) کی طرف سے دائن (قرض خواہ) کو دین کو ادا کرنے کے لئے، تینوں متعلقہ افراد یعنی قرض خواہ، مقروض، اور ادائیگی کے ذمہ دار میں سے دو کے مابین ایجاب وقبول مکمل ہوجائے اور دوسری تمام شرائط جن کا ذکر آرہا ہے پوری طرح پائی جائیں تو شرعی نقطۂ نظر سے یہ منتقل کرنا مکمل ہوجائے گا۔

اس کی مثال: کوئی شخص قرض خواہ سے کہے: تمہارا فلاں پر اتنی مقدار میں دین ہے، تم مجھ پر اس کا حوالہ قبول کرلو، پھر قرض خواہ کہے: میں نے قبول کرلیا، یا قرض خواہ ابتداءً دوسرے سے کہے: میرا فلاں

(۱) المصباح المنیر مادہ: "حول"۔

پر اتنا قرض ہے، تم اپنے اوپر اس کے دین کی ذمہ داری لے لو، جواب میں دوسرا کہے: میں نے ذمہ داری لے لی[1]۔

۳- اس تعریف کے بعد حسب ذیل امور واضح ہوتے ہیں:

الف- محیل یعنی مقروض بسا اوقات کسی اور اعتبار سے (جیسا کہ ہم دیکھیں گے) قرض خواہ بھی ہوتا ہے، اور اگر اس کو بذات خود انجام دے یا اس کی اجازت دے تو وہ اس عقد میں ایک فریق ہوجاتا ہے۔

ب- محال: یعنی قرض خواہ، یہ ہمیشہ عقد میں ایک فریق ہوتا ہے، خواہ براہ راست انجام دے یا اس کی اجازت دے۔

اس کو حویل اور محتال (بصیغہ اسم فاعل) بھی کہتے ہیں: محال لہ یا محتال لہ (یعنی لہ کے ساتھ) نہیں کہا جائے گا، اس لئے کہ یہ (لہ) کا اضافہ لغو ہے (جیسا کہ المغرب میں ہے) گو کہ بعض نے اس کو صحیح کہا ہے، اور ابن عابدین نے اس کو صحیح قرار دینے میں تکلف کا مظاہرہ کیا ہے[2]۔

ج- محال علیہ (اس کو حویل بروزن کفیل اور محتال علیہ بھی کہتے ہیں) دو میں سے ایک وہ شخص ہے جو دین کی ذمہ داری جو دوسرے پر واجب ہو قبول کرے، یہ بھی ہمیشہ عقد میں ایک فریق ہوتا ہے، جیسا کہ محال کے بارے میں لکھا گیا ہے۔

د- محال بہ (اس کو محتال بہ بھی کہتے ہیں) خود وہ دین ہے جو محتال کا محیل کے ذمہ واجب ہے، یہی یہاں عقد حوالہ کا محل ہے۔

(۱) الزیلعی علی الکنز ۴/ ۱۷۱، مجلۃ الاحکام میں دفعہ نمبر ۶۷۳ میں اسی تعریف کو لیا گیا ہے، البدائع ۶/ ۱۷، فتح القدیر ۵/ ۴۴۳، البحر علی الکنز ۶/ ۲۴۰، حاشیۃ التحفۃ علی ابن سودہ ۲/ ۳۳۳، مغنی المحتاج ۲/ ۱۹۳، نہایۃ المحتاج ۴/ ۴۰۸، الباجوری علی ابن قاسم ۱/ ۳۹۱، شرح منتہی الإرادات ۱/ ۴۱۶۔

(۲) ابن عابدین ۴/ ۲۸۹۔

متعلقہ الفاظ:

الف- کفالہ یا ضمان:

۴- کفالہ یا ضمان لغت میں: کسی چیز کی ذمہ داری لینا ہے[1]۔

اصطلاح میں: حق کی ذمہ داری میں ضامن کے ذمہ کو "مضمون عنہ" کے ذمہ سے ملانا ہے[2]۔

حوالہ اور کفالہ یا ضمان میں فرق یہ ہے کہ حوالہ میں دین کو ایک ذمہ سے دوسرے ذمہ میں منتقل کرنا ہے، جبکہ کفالہ یا ضمان حق کی ذمہ داری میں ایک ذمہ کو دوسرے ذمہ کے ساتھ ملانا ہے، اس طرح دونوں ایک دوسرے کی ضد ہیں، اس لئے کہ حوالہ کے ساتھ محیل بری الذمہ ہوجاتا ہے، جب کہ کفالہ میں مکفول بری الذمہ نہیں ہوتا ہے۔

ب- إبراء:

۵- إبراء لغت میں پاک کرنا، خالص کرنا، کسی چیز سے دور رہنا ہے۔

اصطلاح میں کسی شخص کا، دوسرے کے ذمہ اپنے واجب شدہ حق کو ساقط کرنا ہے[3]۔

حوالہ اور ابراء میں فرق یہ ہے کہ حوالہ حق کو ایک ذمہ سے دوسرے ذمہ میں منتقل کرنا ہے اور ابراء حق کو ساقط کرنا ہے۔

شرعی حکم:

۶- دین کا حوالہ مشروع ہے جس کے دلائل حسب ذیل ہیں:

الف- سنت:

۷- حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد

(۱) المصباح المنیر مادہ: "ضمن"۔

(۲) المغنی ۴/ ۵۹۰۔

(۳) الموسوعۃ الفقہیہ ۱/ ۱۴۲ (فقرہ نمبر ۱)۔

فرمایا: "مطل الغني ظلم، فإذا أتبع أحدكم على مليء فليتبع"[۱] (یعنی قرض ادا کرنے میں مال دار کا ٹال مٹول کرنا ظلم ہے، اگر تم میں سے کسی کو مال دار پر حوالہ کیا جائے تو اس کو قبول کرنا چاہیے)، طبرانی کی الأوسط میں ایک روایت کے الفاظ یہ ہیں: "ومن أحيل على مليء فليتبع"[۲]۔ مسند احمد ومصنف ابن أبی شیبہ کی ایک روایت کے الفاظ ہیں: "ومن أحيل على مليء فليحتل"[۳] (یعنی جس کو کسی مال دار پر حوالہ کیا جائے اس کو قبول کر لینا چاہئے)، ایک روایت "فاء تفریع" کے ساتھ بھی ہے: "إذا احلت على مليء فاتبعه"[۴] (یعنی اگر تم کو مال دار پر حوالہ کیا جائے تو قبول کرلو)، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ماقبل، علت ہے یعنی مال دار اور خوشحال لوگوں کا قرض ادا کرنے میں ٹال مٹول کرنا ظلم، اور اسلام میں حرام ہے، لہذا کسی مسلمان کو مال دار پر حوالہ قبول کرنے سے ڈر کر انکار نہیں کرنا چاہئے، بلکہ ایک مسلمان اس کے قبول کرنے کا مامور ہے[۵]۔

(۱) نیل الأوطار ۵/۲۳۷، جمہور محدثین نے کہا ہے: فلیتبع میں تاء مشدد ہے، جس کی تائید قرآن سے ہوتی ہے: "فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ"، سورہ بقرہ/۱۷۸، لیکن انہوں نے خطابی کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ حدیث میں روایت کے اعتبار سے تشدید کے بغیر ہی درست ہے۔ حدیث "مطل الغني ظلم......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/۴۶۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/۱۱۹۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث "ومن أحيل على مليء فليتبع" کی روایت طبرانی نے الأوسط میں کی ہے جیسا کہ نصب الرایہ (۴/۶۰ طبع المجلس الہندی العلمی) میں ہے۔

(۳) حدیث "ومن أحيل على مليء فليحتل" کی روایت ابن ابی شیبہ (۷/۷۹ طبع الدار السلفیہ ممبئی) نے کی ہے، اس کی اسناد صحیح ہے۔

(۴) حدیث "وإذا أحلت على مليء فاتبعه" کی روایت ترمذی (۳/۵۹۲ طبع الحلبی) اور ابن ماجہ (۲/۸۰۳ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے کی ہے، بوصیری نے اس کو یونس بن عبید اور نافع کے درمیان انقطاع کی وجہ سے معلول قرار دیا ہے۔

(۵) فتح القدیر علی الہدایہ ۵/۴۴۴، البجیرمی علی المنہج ۳/۲۰۔

ب- اجماع:

۸- حوالہ کے مشروع ہونے پر اجماع ہے[۱]۔

ج- قیاس:

۹- حوالہ کو کفالہ پر قیاس کیا گیا ہے، دونوں میں قدر مشترک یہ ہے کہ محال علیہ اور کفیل میں سے ہر ایک نے ایسی چیز کا التزام کیا ہے جس کے التزام کا وہ اہل ہے، اور جس کے سپرد کرنے پر قادر ہے، اور یہ دونوں دین کو بہ سہولت وصول کرنے کے طریقے ہیں، لہذا یہ بھی ممنوع نہیں ہوگا، جس طرح کہ وہ ممنوع نہیں ہے، اور حوالہ کی ضرورت ہوتی ہے، اور دین میں سہولت وآسانی ہے۔

حنفیہ نے مجموعہ کو اس کے افراد پر قیاس کرکے استدلال کیا ہے، اور وہ اس طرح کہ حوالہ بہر دو انواع (مطلقہ یا مقیدہ) میں درج ذیل اشیاء شامل ہیں: محال علیہ کا رضا کارانہ طور پر ذمہ لینا اور اس کو ادا کرنا اور اس کا محال کو سپرد کرنے کا حکم دینا اور اس کی طرف سے محال کو قبضہ کا وکیل بنانا، اور ان تینوں میں سے ہر ایک الگ الگ جائز ہے، لہذا ایک ساتھ جمع ہونے پر بھی جائز ہونا چاہئے، اس لئے کہ جمع ہونے کی صورت میں ان میں کوئی فرق نہیں ہوگا[۲]۔

۱۰- محال کو حوالہ قبول کرنے کا جو حکم حدیث میں ہے، اس کے بارے میں اختلاف ہے کہ یہ امر وجوب کے لئے ہے یا ندب کے لئے یا اباحت کے لئے؟ پہلے کے قائل: احمد، ابوثور اور ابن جریر ہیں، اس لئے کہ صیغہ امر میں اصل یہی ہے، دوسرا قول اکثر اہل علم کا ہے،

= حدیث میں لفظ مطل کی تشریح ازہری نے ٹال مٹول کرنے سے کی ہے، اور اسی کے قریب قریب ابن سیدہ کا قول ہے کہ مطل: بار بار وعدہ کرنا ہے، اور ملی (یاء کے بعد ہمزہ کے ساتھ یا بغیر ہمزہ کے) فقہ میں ایسا مال دار جو دین ادا کر سکے، جیسا کہ المصباح میں ہے، یا ثقہ مال دار جیسا کہ لسان العرب میں ہے۔

(۱) مطالب أولی النہی ۳/۳۲۴۔

(۲) الزیلعی علی الکنز ۴/۱۷۴، مطالب اولی النہی ۴/۱۷۴۔

بعض نے اس میں اس قید کی صراحت کی ہے کہ مال دار کے مال میں حرام کا شبہ نہ ہو۔

حوالہ کو دوسرے معاوضات کے ساتھ لاحق کرنے کے لئے کلام کو اس کے ظاہر سے پھیرا گیا ہے، اس لئے کہ اس میں معاوضہ کا شائبہ رہتا ہی ہے۔

کمال بن ہمام نے اس کو ترجیح دی ہے کہ یہ امر اباحت کے لئے ہے، اس لئے کہ مال داروں میں بھی بسا اوقات جھگڑالو، اور حقوق کی ادائیگی میں ٹال مٹول کرنے والے ہوتے ہیں، جو ایسا ضرر ہے جس کو برداشت کرنے کا حکم شریعت نہیں دے گی، بلکہ اس سے دور رہنے اور بچنے کا حکم دے گی، لہذا جس کے بارے میں مشہور ہو کہ وہ ادائیگی کے معاملہ میں اچھا ہے، اس پر حوالہ قبول کرنا مستحب ہے، تاکہ اس کے جذبات کو ٹھیس نہ لگے، اور خود مقروض کو راحت کا سانس ملے، اور جس کے حالات کا علم نہ ہو، اس کے بارے میں اباحت کا حکم رہے گا، تاکہ بلاوجہ ترجیح نہ ہو[1]۔

بعض شافعیہ مال داری کو ایک الگ چیز، اور دین کا اقرار کرنے اور ٹال مٹول نہ کرنے کو دوسری چیز قرار دیتے ہیں، چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ ایسے مال دار پر حوالہ کرنے کو قبول کرنا مسنون ہے جو اقرار کرنے والا اور دہندہ ہو اور اس کے مال میں کوئی شبہ بھی نہ ہو[2]۔

عقد حوالہ کی حقیقت اور اس کے مشروع ہونے کی حکمت:

۱۱- حنفیہ، حنابلہ کی رائے[3] اور شافعیہ کا اصح مذہب یہ ہے کہ حوالہ: دین کے بدلہ دین کی بیع سے مستثنیٰ ہے، اس کی صراحت خود امام شافعی سے منسوب ہے، اس لئے کہ ہر حوالہ کے ذریعہ ہر ایک اس چیز کا مالک ہو جاتا ہے، جس کا وہ مالک نہیں تھا، گویا محال نے محیل کے ذمہ میں واجب اپنے حق کو اس حق کے عوض فروخت کر دیا، جو اس کا اس کے مقروض کے ذمہ میں ہے۔

شافعیہ میں صاحب المہذب کی عبارت یہ ہے: (حوالہ در حقیقت بیع ہے، اس لئے کہ محتال اپنے اس حق کو جو محیل کے ذمہ میں ہے، اس حق کے عوض فروخت کرتا ہے جو محیل کا محال علیہ کے ذمہ میں ہوتا ہے، یا محیل اپنے اس حق کو جو محال علیہ کے ذمہ میں ہے، اس دین کے عوض فروخت کرتا ہے جو اس پر ہے)۔

مالکیہ میں سے ابن رشد حفید نے کلام کے اول حصہ کو قطعی کہا ہے، کیونکہ وہ علی الاطلاق کہتے ہیں کہ حوالہ ایک درست معاملہ ہے، جو دین کے بدلہ دین کی بیع سے مستثنیٰ ہے۔

لہذا اس قول کے مطابق حوالہ: دین کے بدلہ دین کی بیع ہے یا جیسا کہ ''الحاوی الزاہدی'' میں ہے: (حوالہ غیر مدیون کو دین کا مالک بنانا ہے)، قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ ناجائز ہو، تاہم شارع کی طرف سے رخصت وسہولت پیدا کرنے کی خاطر ضرورت کی وجہ سے اس کو جائز قرار دیا گیا ہے، کیونکہ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ مقروض ٹال مٹول کرنے والا ہوتا ہے، اپنی بہانہ بازی اور جھوٹے وعدوں سے یا اپنے شور وشغب اور اپنی تنگ دستی سے قرض خواہوں کو اذیت پہنچاتا ہے، بسا اوقات خود اس کا دوسرے کے ذمہ دین ہوتا ہے، اور دوسرا شخص نرم طبیعت اور معاملہ میں اچھا ہوتا ہے اور اس کو مالی فراوانی حاصل ہوتی ہے، چنانچہ اول الذکر کے قرض خواہ کی خواہش ہوتی ہے کہ اس دوسرے کے پاس چلا جائے تاکہ محنت اور وقت بچ سکے، لڑائی جھگڑے کے خطرات دور ہوں، اور مال کا بے کار پڑا ہوا حصہ حاصل

---

(۱) فتح القدیر علی الہدایہ ۵/ ۴۴۴، البجیرمی علی المنہج ۳/ ۲۰، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۶۰۔

(۲) حاشیۃ الباجوری علی ابن قاسم ۱/ ۳۹۱، نہایۃ المحتاج علی المنہاج بحواشیہا ۵/ ۴۰۸، البجیرمی علی المنہج ۳/ ۱۱۹۔

(۳) المغنی لابن قدامہ ۵/ ۵۴، الاشباہ والنظائر بحاشیۃ الحموی ۲/ ۲۱۳۔

ہوجائے، جس سے دولت بڑھائی جاسکے یا کوئی ضرورت پوری کی جاسکے، اسی طرح کی چیزوں کے پیش نظر حوالہ کی رخصت واجازت دی گئی ہے، کیونکہ اگر حوالہ مشروع نہ ہو، تو یہ تمام صحیح اغراض فوت ہوجائیں گے، اور قرض خواہ بہت سے نقصانات سے دوچار ہوجائیں گے، حالانکہ اسلام میں نہ نقصان اٹھانا ہے نہ نقصان پہنچانا ہے، اور اس کے برعکس بھی ہوسکتا ہے: چنانچہ بسا اوقات محال علیہ، ٹال مٹول کرنے والا ہوتا ہے، اور محیل کے مقابلہ میں محال اس سے اپنا حق وصول کرنے میں زیادہ قابو یافتہ ہوتا ہے، اور اگر حوالہ نہ ہوتو کمزور قرض خواہ کو بڑی دقت ہوگی یا اس کا مال ہی ضائع ہوجائے گا اور ہر وقت نیک وکیل بھی میسر نہیں ہوتا، اور اگر مل بھی جائے تو بلا اجرت کم ملتا ہے، اس کے باوجود پہلی حالت میں وکالت بے سود ہے، اس لئے کہ وکالت عقد غیر لازم ہے، بسا اوقات ٹال مٹول کرنے والا مقروض دین کے وصول کرنے کے لئے اپنے قرض خواہ کو وکیل بنادیتا ہے، اور دین پر قبضہ کے بعد، اس کو اپنی ملکیت میں لینے پر اس کو مسلط کردیتا ہے، جو خاص حالات کے دباؤ میں کیا جاتا ہے، اور پھر جلد ہی قبضہ سے قبل اس کو معزول کردیتا ہے، اور معاملہ جہاں تھا وہیں رہ جاتا ہے[1]۔

۱۲- اس نقطۂ نظر سے کچھ بہت زیادہ دور، ان لوگوں کی رائے بھی نہیں جو یہ کہتے ہیں کہ حوالہ: فرضی طور پر عین کو عین کے عوض فروخت کرنا ہے۔

اس کی توضیح یہ کرتے ہیں کہ دین سے مقصود اس کا خارجی ماصدق[2] ہے، اس لے کہ وہ معانی کلیہ جو ذمہ کے ساتھ قائم ہیں، مثلاً سو کپڑے یا دینار، مقصود بالذات نہیں ہوتے، اسی طرح ان لوگوں کی یہ رائے بھی ان سے بہت دور نہیں جو کہتے ہیں کہ حوالہ: عین کو دین کے عوض فروخت کرنا ہے، اور یہ حنفیہ کے مذہب سے قریب ہوسکتا ہے اگر حوالہ مقید ہو جیسا کہ زاہدی نے لکھا ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک مبیع سے مقصود اس کی ذات ہے، کیونکہ حاجت اس کی ذاتی منفعت سے متعلق ہوتی ہے، رہا ثمن سے مقصود تو اس کی مالیت ہے، اسی وجہ سے خریدار کو اختیار ہوتا ہے کہ اس کے باقی رہتے ہوئے بھی اسی کے مثل دوسرا ثمن دے دے، اور اگر ثمن تلف ہوجائے یا اس میں استحقاق ثابت ہوجائے تو عقد باطل نہیں ہوتا، بلکہ اسی کے مثل ادا کیا جائے گا، ہاں حوالہ مطلقہ میں (جو صرف حنفیہ کے یہاں ہے) بیع کا مفہوم کسی بھی حال میں متصور نہیں، بلکہ یہ حمالہ یعنی کفالہ سے زیادہ مشابہ ہے[1]۔

۱۳- تاہم ابن تیمیہ اور ان کے شاگرد ابن القیم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ حوالہ خلاف قیاس ہے، اگرچہ اس میں دین کے عوض دین کی بیع ہے، ابن القیم نے اس کی وضاحت اعلام الموقعین میں یوں کی ہے: دین کے عوض دین کی فروخت کی ممانعت کے بارے میں کوئی عام نص یا

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین علی البحر ۶/ ۲۶۷، الأشباہ والنظائر لابن نجیم ۲/ ۲۱۳، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۹۹، المہذب ۱/ ۳۳۷۔

(۲) ماصدق علماء معقول کی اصطلاح میں، حرف نفی ''ما'' اور صدق سے ماخوذ فعل ماضی سے مرکب کلمہ ہے، اس سے مراد وہ چیز ہے جس سے وجود میں لفظ کا = مدلول ثابت ہو (مصداق)، اس کا اعراب، آخری حرف (قاف) پر حرکت کے ذریعہ ظاہر ہوتا ہے، جیسے کہ وہ ایک ہی کلمہ ہو، دین کے تعلق سے خارجی ماصدق: وہ اعیان خارجیہ ہیں، جن سے دین کا مدلول متحقق ہوتا ہے، اس لئے کہ قرض خواہ کا مقصود اپنے دین سے وصول کرنا ہی ہوتا ہے، محض اعتباری لحاظ سے اس کے ذریعہ مقروض کے ذمہ کو مشغول کرنا نہیں ہوتا۔

(۱) جامع الفصولین ۱/ ۱۶۴، ان کی اصل عبارت یہ ہے: عقد کا تقاضا بجانب مبیع، عین میں ملکیت کا ثبوت، اور بجانب ثمن اس کا تقاضا: ذمہ میں ثمن کا وجوب ہے، لیکن انہوں نے اس صورت کو مستثنی کیا جب کہ ثمن فطری طور پر محض تجارتی سامان ہو (جامع الفصولین ۱/ ۱۶۴، ۱۶۷) اور یہ مقایضہ کی حالت ہے، جس میں بیع کے دونوں عوض اپنی منفعت کی خاطر مقصود بالذات ہوتے ہیں محض مالیت کی خاطر نہیں، الحموی علی الأشباہ ۲/ ۱۵۸، الحواشی علی النہایہ شرح المنہاج ۴/ ۴۰۸۔

اجماع نہیں، بلکہ صرف بیع کالی ء بالکالی ء سے ممانعت آئی ہے۔ اور ''کالئ'' سے مراد مؤخر کی ہوئی غیر مقبوضہ چیز ہے، مثلاً اگر کسی چیز کی بیع سلم کرے اور ثمن ذمہ میں واجب ہو اور ثمن اور مبیع دونوں ادھار ہوں تو یہ بالاتفاق ناجائز ہے، اور یہی ''بیع کالئ بالکالئ'' ہے۔

رہی دین کے بدلہ دین کی بیع تو اس کی چار صورتیں ہیں: یا تو واجب کی، واجب کے عوض بیع ہوگی جیسے مذکورہ بالا صورت، تو یہ ممنوع ہے یا ساقط کے عوض ساقط کی بیع ہوگی (جیسا کہ مقاصہ کی صورتوں میں)[1] یا واجب کے عوض میں ساقط کی بیع ہوگی (جیسے اگر اپنا وہ دین جو اس کا دوسرے کے ذمہ ہے اس کو دوسری جنس کے دوسرے دین کے عوض فروخت کردے)، چنانچہ فروخت شدہ دین ساقط ہوجائے گا، اور اس کا عوض واجب ہوجائے گا، یا ساقط کے عوض واجب کی بیع ہوگی (مثلاً کوئی شخص اپنے مقروض سے سلم کے طور پر گیہوں، اس دین کے عوض خریدے جو اس کا مقروض پر ہے، اب اس کا اس پر دین واجب ہوجائے اور اس سے دوسرا ساقط ہوجائے گا) بعض حضرات نے اس کے شرعاً ممنوع ہونے پر اجماع نقل کیا ہے، حالانکہ اس میں کوئی اجماع نہیں ہے۔

ابن تیمیہ کے شاگرد ابن القیم نے ان سے اس کے جواز کا مختار ہونا نقل کیا ہے، پھر کہا ہے: یہی درست ہے، اس لئے کہ اس میں کوئی دشواری نہیں، اور یہ ''بیع کالئ بالکالئ'' بھی نہیں کہ اس لفظ کے ساتھ جو نہی وارد ہے، اس میں داخل ہوجائے، اور نہ ہی اس کے ہم معنی ہے کہ اس کے معنی کے عموم میں داخل ہو، اس لئے کہ منہی عنہ میں دو ذمے بلا فائدہ مشغول ہیں، کیونکہ دونوں میں سے کسی نے کوئی چیز فوری طور پر نہیں لی کہ اس تعجیل سے فائدہ اٹھائے، اور دوسرا جس کو بعد میں وہ چیز ملے گی، اس کے نفع سے فائدہ اٹھائے، بلکہ ہر ایک کا ذمہ بلا فائدہ مشغول ہے، لیکن اس کے علاوہ جو تین صورتیں ہیں ان میں سے ہر ایک کی صحیح غرض، اور مطلوبہ فائدہ ہے۔ یہ چیز مقاصہ کے مسئلہ میں ظاہر ہے، کیونکہ دونوں کلی طور پر بری الذمہ ہوجاتے ہیں، اور براءت ذمہ ان دونوں کے لئے اور خود شرعاً مطلوب ہے، رہی اخیر کی دو صورتیں تو ان میں سے ایک اپنے ذمہ کو فوری طور پر بری کرتا ہے اور دوسرا اس کے نفع سے فائدہ اٹھاتا ہے، یعنی یہاں پر نفع کے مقابلہ میں نفع ہے، لہذا جائز ہے، جیسا کہ دین کے بدلہ عین کی بیع میں ہوتا ہے خواہ ذمہ ایک ہو یا مختلف[1]۔

۱۴- کچھ اور اقوال ہیں جن میں سے سیوطی نے اجمالی طور پر چھ کو نقل کیا ہے:[2]۔

۱- بیع۔

۲- استیفاء۔

۳- بیع مشتمل بر استیفاء۔

۴- استیفاء مشتمل بر بیع۔

۵- اسقاط بہ عوض۔

۶- ضمان بہ ابراء۔

۱۵- حنابلہ کے یہاں صحیح یہ ہے کہ حوالہ: عقد ارفاق ہے، جو مستقل بالذات ہے کسی دوسرے عقد پر محمول نہیں ہے، اور حوالہ بیع بھی نہیں ہے، اس لئے کہ اگر بیع ہوتو دین کے عوض دین کی بیع ہوگی، اور قبضہ سے قبل جدا ہونا جائز نہ ہوگا، یہ بیع کے معنی میں بھی نہیں، کیونکہ اس میں کوئی عین نہیں ہے، یہ حنفیہ کے یہاں معتمد قول کے موافق

(۱) ان کے کلام کے سیاق سے معلوم ہوتا ہے کہ دین واجب سے ان کی مراد: وہ دین ہے جو خود عقد سے واجب ہوتا ہے، پہلے سے واجب نہیں ہوتا، اسی طرح ساقط سے ان کی مراد وہ دین ہے جس کو خود عقد، ذمہ سے ساقط کردے، اس تشریح کے بعد ان کے کلام کی صورتیں واضح ہوجاتی ہیں۔

(۱) النہایہ وحواشیہا علی منہاج الطالبین ۴۰۸/۴، أعلام الموقعین ۳۸۸/۱، ۳۸۹۔

(۲) الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۳۳۶۔

ہے، کیونکہ وہ کہتے ہیں: (حوالہ تملیک کے لئے وضع نہیں کیا گیا ہے بلکہ صرف منتقل کرنے کے لئے وضع کیا گیا ہے) یا بعض شافعیہ کے قول کے موافق ہے جیسا کہ صاحب المہذب کی اس عبارت سے سمجھ میں آتا ہے، (اگر دین کا حوالہ کردے تو محال علیہ کی طرف حق منتقل ہوجائے گا، اور محیل کا ذمہ بری ہوجائے گا، اس لئے کہ حوالہ حق کو منتقل کرنا ہے یا حق کو فروخت کرنا ہے، جو بھی ہو محیل کا ذمہ بری ہونا واجب ہے)[۱]۔

یہ مالکیہ کے نزدیک مقدار اور صفت میں دونوں دین کی مساوات کی شرط کی تعلیل وتوجیہ کے بارے میں ان کا صریح کلام ہے، خود ابن رشد حفید (حالانکہ اس سے پہلے کچھ اور کہہ چکے ہیں) لوٹ کر کہتے ہیں: (اس لئے کہ اگر ان دونوں میں سے کسی ایک کے بارے میں اختلاف ہوجائے تو بیع ہوگی، حوالہ نہ ہوگا)، لہذا یہ رخصت کے باب سے نکل کر بیع کے باب میں چلا جائے گا اور جب وہ باب بیع میں چلا جائے گا تو دین کے عوض دین کی بیع ہوجائے گی، الا یہ کہ ان کے کلام کی وہ تاویل کی جائے جو بعض مالکیہ نے یہ کہہ کر کی ہے: (حوالہ دراصل دین کے عوض دین کی بیع سے مستثنی ہے، لہذا وہ حوالہ کے لئے لازم ہے، لیکن اگر اس کی صحت کے تمام شرائط موجود ہوں تو یہ محل رخصت ہوگا)۔ اب مالکیہ (بیک زبان) ان لوگوں کے ساتھ ہوجائیں گے جو کہتے ہیں کہ حوالہ: بیع دین سے مستثنی ہے، لیکن واقعہ یہ ہے کہ مالکیہ کے یہاں اختلاف ثابت ہے، البتہ ان میں سے اکثر کی رائے ہے کہ حوالہ: دین کے عوض دین کی بیع سے مستثنی ہے[۲]۔

۱۶- اب آپ ابن تیمیہ کا قول پڑھئے:

وجہ ثانی: (یعنی جن وجوہ سے معلوم ہوتا ہے کہ حوالہ قیاس کے مطابق ہے) یہ کہ حوالہ حق کو ادا کرنے کی جنس سے ہے، بیع کی جنس سے نہیں ہے، اس لئے کہ اگر صاحب حق مقروض سے اپنا حق پالے تو یہ استیفاء ہے، اور اگر وہ اس کو دوسرے پر حوالہ کردے تو وہ اس دین کو اس دین کی طرف سے جو محیل کے ذمہ میں ہے وصول کرلے گا، اور اسی وجہ سے حضور علیہ السلام نے حوالہ کو "وفاء" کے ذیل میں ذکر کیا ہے: چنانچہ صحیح حدیث میں ہے: "**مطل الغني ظلم، وإذا أتبع أحدكم على مليء فليتبع**"[۱] (مال دار آدمی کا ٹال مٹول کرنا ظلم ہے، اگر تم میں سے کسی کو مال دار پر حوالہ کیا جائے تو اس کو قبول کرلے)۔ حضور علیہ السلام نے مقروض کو ادا کرنے کا حکم دیا، اور ٹال مٹول کرنے سے روکا، اور بتادیا کہ اگر وہ ٹال مٹول کرے گا تو ظالم ہوگا، اور آپ علیہ السلام نے قرض خواہ کو حکم دیا کہ اگر کسی مال دار پر حوالہ کیا جائے تو اس ادائیگی کو قبول کرلے، جیسے کہ فرمان باری ہے: "فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ"[۲] (سو مطالبہ معقول (اور نرم) طریق پر کرنا چاہئے اور مطالبہ کو اس (فریق) کے پاس خوبی سے پہنچا دینا چاہئے)، اس میں صاحب حق کو حکم ہے کہ اچھے طریقہ سے مطالبہ کرے، اور مقروض کو حکم ہے کہ اچھے طریقے سے ادا کرے، مقروض کی طرف سے ادائیگی، بیع مخصوص نہیں گو کہ اس میں معاوضہ کا شائبہ ہے[۳]۔

---

(۱) ابن عابدین علی الدر المختار ۴/ ۲۹۴، المہذب ۱/ ۳۳۸، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۵۴، الإنصاف ۵/ ۲۲۲۔

(۲) بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۰۰ (مراد یہ ہے کہ اس کو بیع کی قبیل سے مانا جائے تو بیع دین بالدین کے حکم کے تابع ہوجائے گا جس کی ممانعت بیع الکالی بالکالی میں آئی ہے) الخرشی علی خلیل بحاشیۃ العدوی ۴/ ۲۳۴، الدسوقی علی الشرح

= الکبیر ۳/ ۳۲۵۔

(۱) حدیث "مطل الغني ظلم، وإذا......" کی تخریج فقرہ نمبر ۷ کے تحت گذر چکی۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۷۸۔

(۳) أعلام الموقعین ۱/ ۳۸۹، ۳۹۰، الأشباہ والنظائر مع الحموی ۲/ ۲۰۹، ۲۱۰۔

حوالہ کی تقسیم اور اس کی انواع کا بیان:

۱۷- حنفیہ کے نزدیک حوالہ کی دو بنیادی قسمیں ہیں:

۱- حوالہ مقیدہ۔

۲- حوالہ مطلقہ۔

پھر بذات خود حوالہ مطلقہ کی دو ذیلی قسمیں ہیں:

۱- حوالہ حالہ۔

۲- حوالہ مؤجلہ۔

حوالہ مقیدہ کی بھی چند ذیلی قسمیں ہو سکتی ہیں:

۱- حوالہ مقید بہ دین خاص۔

۲- حوالہ مقید بہ عین: جو امانت ہے مثلاً ودیعت۔

۳- حوالہ مقید بہ عین مضمونہ جیسے مغصوبہ چیز۔

اس کے ساتھ حوالہ کی ایک خاص حالت ملتی ہے، جو ان دونوں اقسام سے الگ نہیں، اور یہ اپنی بعض صورتوں کے لحاظ سے سفتجہ ہے۔

سفتجہ ایک دستاویز ہے جو کسی شہر میں قرض دینے والے کے لئے تحریر کی جاتی ہے تا کہ وہ دوسرے شہر میں جا کر اپنے قرض کا بدل وصول کر لے، اس کا مقصد راستہ کے اس امکانی خطرہ سے بچنا ہوتا ہے، جو دوسرے مطلوب شہر کا سفر مال کے ساتھ کرنے میں انسان کو پیش آ سکتا ہے، لہذا وہ تلاش کرتا ہے، کہ یہاں کوئی ضرورت مند مل جائے جس کا دوسرے شہر میں مال یا دین ہو اس کو وہ یہاں پر اپنا مال قرض دے دے، تا کہ دوسرے شہر میں جا کر اس قرض لینے والے کے وکیل یا اس کے مقروض سے وصول کر لے۔

اس امر کے پیش نظر کہ سفتجہ کی بعض صورتیں، قرض محض ہیں جس میں دوسرے شہر میں ادائیگی کی شرط ہوتی ہے، اور اس کی بعض صورتوں میں حوالہ کا مفہوم ملتا ہے، حوالہ کے موضوع کے اخیر میں اس کے لئے مستقل بحث کی گئی ہے۔

اول: حوالہ کی دونوں بنیادی قسمیں:

۱۸- حوالہ کے دین کی ادائیگی میں بسا اوقات یہ قید لگائی جاتی ہے کہ ادائیگی محیل کے اس مال سے ہو جو اس کا محال علیہ کے پاس یا اس کے ذمہ میں ہے، اور کبھی یہ قید نہیں ہوتی ہے، تو پہلی حالت میں یہ حوالہ مقید ہوتا ہے، اور دوسری صورت میں حوالہ مطلق ہوتا ہے۔

حوالہ مطلقہ میں بسا اوقات محیل کا محال علیہ کے پاس کوئی عین نہیں ہوتا ہے (خواہ غصب یا ودیعت یا کسی اور سبب سے ہو) یا اس کے ذمہ میں اس کا کسی بھی سبب سے کوئی دین نہیں ہوتا ہے (مثلاً معاوضہ یا اتلاف وغیرہ) اس صورت میں حوالہ، ایک رضا کار قبول کرتا ہے جس پر محیل کا کوئی بھی حق نہیں ہوتا ہے، اور بسا اوقات اس طرح کی کوئی چیز ہوتی ہے، لیکن حوالہ مطلق ہوتا ہے، اس میں اس طرح کی کوئی قید نہیں لگائی جاتی [1]۔ لہٰذا حوالہ مطلقہ ومقیدہ میں سے ہر ایک کی درج ذیل تشریح کی جاسکتی ہے:

۱۹- حوالہ مقیدہ: ایسا حوالہ جس میں محال علیہ پر محیل کے دین یا محال علیہ کے پاس محیل کی کسی عین کی قید لگائی گئی ہو خواہ امانت ہو یا قابل ضمان چیز ہو۔

اس کی مثال: مقروض دوسرے سے کہے: میں نے فلاں کو تم پر اس ہزار کے ساتھ جو میرا تمہارے ذمہ میں ہے حوالہ کر دیا، اور وہ (محال علیہ) اس کو قبول کر لے، یا اس سے کہے: میں فلاں کو تم پر اس ہزار کے ساتھ جو اس کے مجھ پر ہیں حوالہ کر دیا، اس شرط کے ساتھ کہ تم ان ہزار کو اسے ان دیناروں میں سے ادا کر دو جو میں نے تمہارے پاس ودیعت رکھے ہیں، یا اس کو ان دیناروں میں سے ادا کر دو جو تم

(۱) البحر علی الکنز ۶/ ۲۷۴، البدائع ۶/ ۱۶۔

نے مجھ سے غصب کیے ہیں، اور وہ (یعنی محال علیہ) قبول کرلے، اور محال ان تمام حالات میں اجازت دے دے۔

۲۰-حوالہ مطلقہ: جس حوالہ میں اس طرح کی کوئی قید نہ ہو، گوکہ محال علیہ کے پاس محیل کا اتنا مال ہو جس میں سے ادائیگی ممکن ہو۔

اس کی مثال: کوئی صاحب خیر قرض خواہ اور اس کے مقروض کو لڑتے ہوئے دیکھے تو وہ قرض خواہ سے کہے: تمہارا دین مجھ پر ہے، تم کو اس شخص سے کوئی سروکار نہیں، اگرچہ اس کا مجھ پر کچھ نہیں ہے، اور قرض خواہ اس کو قبول کرلے یا مقروض غصب کرنے والے سے کہے (خواہ غصب شدہ چیز باقی ہو یا تلف ہوچکی ہو): میں نے فلاں کو تم پر اس ہزار کے ساتھ جو اس کے مجھ پر ہیں، حوالہ کردیا (اور وہ یہ نہ کہے: اس شرط پر کہ تم ان کو، اسے اس حق میں سے ادا کردو جو میرا تم پر ہے) غاصب قبول کرے اور محال اجازت دے دے۔

علمی اہمیت کی حامل ایک مثال: اگر رہن رکھنے والا مقروض رہن رکھی ہوئی چیز کو مرتہن کی اجازت کے بغیر فروخت کردے تو یہ فروخت کرنا راہن کی چیز کو روکے رکھنے کے بارے میں مرتہن کے حق کو ختم نہیں کرے گا، الا یہ کہ وہ اس بیع کی اجازت دے دے تو اس صورت میں رہن کے تقاضے کے مطابق اس کے روکے رکھنے کے سلسلہ میں اپنے حق سے وہ دست بردار ہوجائے گا، لیکن اگر مرتہن اپنے حق کو پکڑے رہے، اور بیع کی اجازت نہ دے تو خریدار کو اختیار ہے: رہن چھوٹنے تک صبر کرے یا قاضی کے پاس دعوی دائر کرے تاکہ وہ اس کے حق میں بیع کو فسخ کردے، کیونکہ سپردگی سے عاجز ہے [1]۔

اگر وہ انتظار کو ترجیح دیتا ہے تو اس کی مدت لمبی ہوسکتی ہے، اور اس صورت میں اس کو یہ سمجھ میں آسکتا ہے کہ اس مسئلہ کو حل کرنے کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ دین کو بطور حوالہ اپنے اوپر منتقل کردے پھر راہن کی طرف سے دین کو ادا کرکے رہن چھڑا دے اور فروخت شدہ رہن کو وصول کرلے، پھر راہن سے اس قدر مال واپس لے جو اس کی طرف سے مرتہن کے حوالہ کیا ہے۔

دوم: حوالہ کی ذیلی اقسام:

حوالہ مقیدہ کی اقسام:

۲۱- حوالہ مقیدہ کی سابقہ بحث سے واضح ہوتا ہے کہ حنفیہ کے نزدیک (بالتفصیل) اس کی تین قسمیں ہیں:

۱-حوالہ مقیدہ بہ دین خاص۔

۲-حوالہ مقیدہ بہ عین، جو امانت ہو مثلاً عاریت، ودیعت، عین موہوبہ (اگر دونوں اس کے واپس کرنے پر رضامند ہوجائیں یا قاضی اس کی واپسی کا فیصلہ کردے) اور مدت اجارہ کے پوری ہونے کے بعد کرایہ پر لیا ہوا سامان۔

۳-حوالہ مقید بہ عین مضمون:

عین مضمون سے اطلاق کے وقت (جیسا کہ یہاں ہے) مراد، بذات خود واجب الضمان چیز ہی ہوتی ہے، یعنی ایسی چیز کہ اگر وہ ہلاک ہوجائے اور وہ مثلی ہو تو اس کا مثل واجب ہو یا اگر ذوات القیم میں سے ہو تو اس کی قیمت واجب ہو، مثلاً غصب کردہ مال، بدل خلع، مہر، دم عمد سے صلح کا بدل، بیع فاسد کی مبیع، اور خریداری کے لئے بھاؤ کرکے لی ہوئی چیز (یہ بذات خود واجب الضمان چیزیں، دیون کے ساتھ ملحق ہیں، لہذا ان کی کفالت ہوگی)۔

رہی وہ عین جو بذات خود واجب الضمان نہ ہو تو اس کا ضمان، ضمان کے عام ضابطوں کے مطابق جاری نہیں ہوتا، بلکہ اس کا ایک خاص ضمان ہوتا ہے، اس کی مثال: فروخت کرنے والے کے قبضہ

---

(۱) مجمع الأنہر ۲/ ۵۷۸۔

میں فروخت شدہ چیز ہے (گو کہ خریدار کے حوالہ کرنے سے اس کے گریز کرنے کے بعد ہو، کیونکہ وہ اس کے سبب غاصب نہیں ہوگا)، اور جیسے مرتہن کے قبضہ میں رہن، کہ اگر یہ ہلاک ہوجائے تومثل یا قیمت کی شکل میں اس کا ضمان نہیں، البتہ فروخت کرنے والے کے ہاتھ میں مبیع کے ہلاک ہونے سے خریدار سے ثمن ساقط ہوجاتا ہے، اور رہن کے ہلاک ہونے سے اس کے بالمقابل دین، راہن سے ساقط ہوجاتا ہے، اور دین سے زائد جو اس کی قیمت ہوگی وہ حنفیہ کے نزدیک امانت کے حکم میں ہے، اور اسی وجہ سے اس کو مضمون بغیرہ کہتے ہیں[1] (یعنی بذات خود اس کا ضمان واجب نہیں ہوتا ہے۔

حوالہ مطلقہ کی اقسام:

۲۲-حوالہ مطلقہ کی دو قسمیں ہیں:

الف-حوالۂ حالہ:

۲۳-حوالۂ حالہ: محیل پر فوری واجب الاداء دین کے طلب گار کا حوالہ ہے، کیونکہ محال علیہ پر بھی دین فوری واجب الاداء ہوگا، اس لئے کہ حوالہ میں دین اسی صفت کے ساتھ منتقل ہوتا ہے، جو صفت اس کی محیل کے پاس رہتے ہوئے تھی، جیسا کہ کفیل، اصیل کے ذمہ واجب شدہ شئی کا ذمہ دار اسی صفت کے ساتھ ہوتا ہے جو اصیل کے ذمہ رہتے ہوئے ہو[2]۔

(۱) الاشباہ والنظائر بحاشیۃ الحموی ۲/۲۱۱، فتح القدیر علی الہدایہ ۵/۴۵۰، ابن عابدین فی ردالمحتار ۴/۲۶۸، ۲۹۳۔

(۲) اگر دین محیل پر مؤجل ہو اور اس نے اس کا کسی دین فوری واجب الادا پر حوالہ کردیا تو کیا یہ فوری واجب الادا صحیح حوالہ ہوگا؟ اس میں ہمیں حنفیہ کی صراحت نظر نہیں آئی، لیکن ان کے اس قول (کہ محال کی تاجیل کی شرط لگانا درست ہے) کے قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ وہ صحیح ہو، بلکہ اس کو بدرجہ اولی صحیح ہونا چاہئے، اس لئے کہ یہ محیل کی جانب سے رضا کارانہ طور پر اجل سے دست بردار ہونا ہے، حنفیہ کے علاوہ بہت سے لوگوں نے یہی صراحت کی ہے (دیکھئے: فقرہ نمبر ۹۱)۔

ب-حوالہ مؤجلہ:

۲۴-یہ ایسا حوالہ ہے جس میں معین مدت کی شرط ہو یا اس دین کے بدلے ہو جو محیل یا محال علیہ پر مؤجل ہو، گو کہ اس میں شرط کی طرح، اجل کی صراحت نہ کی گئی ہو، کیونکہ محال علیہ پر وہ مال، سابقہ اجل یا شرط کے ذریعہ نئے سرے سے لگائی گئی اجل تک ہوگا، اس لئے کہ شرط یا محال علیہ پر تاجیل کے علم کی حالت میں فرض یہی کیا گیا ہے کہ حوالہ اسی نوعیت کے ساتھ قبول کیا گیا ہے، اور محیل کی نسبت سے سابقہ اجل ہونے کی حالت میں، دین، اسی وصف کے ساتھ منتقل ہوتا ہے، جس پر پہلے تھا، یہ کفالہ پر قیاس ہے[1]۔

تاہم اجل کے بعض پہلوؤں میں دونوں کے مابین فرق ہے: چنانچہ کفالہ میں اگر طلب گار دین کو مؤجل کردے اور کفیل کی طرف اجل کی نسبت نہ کرے تو اجل اصیل کے لئے مشروط ہوجائے گی، حتی کہ اگر کفیل مرجائے تو اصیل پر دین مؤجل ہی رہے گا، لیکن اگر یہ صورت حوالہ میں ہوجائے اور محال علیہ کی طرف اجل کی نسبت نہ کی جائے (اور اگر نسبت کردی جائے تو بدرجہ اولی) اصیل کے حق میں اجل کی شرط نہیں ہوگی، لہذا اگر محال علیہ دیوالیہ ہوکر مرجائے تو اصیل پر دین فوری واجب الاداء ہوکر لوٹے گا۔

پھر اجل میں معمولی جہالت معاف ہے، چنانچہ انہوں نے صراحت کی ہے کہ اگر کھیتی کٹنے تک کے لئے حوالہ قبول کرے تو اس کو اس سے قبل ادا کرنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا، یہاں پر تاجیل کے لازم ہونے میں قرض کا دین اور دوسرا دین برابر ہے (گو کہ قرض کے دین میں اصل: اس میں تاجیل کا لازم نہ ہونا ہے، کیونکہ قرض دینے والا رضا کار ہے، لہذا مطالبہ نہ کرنے پر اس کو مجبور نہیں کیا جائے گا)

(۱) فتح القدیر علی الہدایہ ۵/۴۵۱، المبسوط للسرخسی ۲۰/۷۱، البحر ۶/۲۶۷، ابن عابدین علی الدرالمختار ۴/۱۷۰۔

چنانچہ حاکم شہید کی ''الکافی'' کی عبارت کا خلاصہ یہ ہے کہ کوئی شخص قرض کے طور پر ایک ہزار کا مقروض ہو، اور اسی کے مثل کا قرض خواہ ہو تو وہ معین اجل مثلاً ایک سال تک کے لئے اپنے قرض خواہ کو اپنے مدیون پر حوالہ کرسکتا ہے۔ پھر اس کے بعد اس کو یہ حق نہیں کہ اپنے مدیون سے اپنے دین کا مطالبہ کرے یا اس کو اپنے دین سے بری کرے یا اپنا دین اس کو ہبہ کرے[(۱)]۔ اس کے شارح سرخسی نے ''المبسوط'' میں اس کی جو وجوہات بیان کی ہیں، ان میں سے ایک یہ ہے: (طلب گار کا حق، اس مال سے متعلق ہے، جس کا حوالہ کیا گیا ہے، جس کا تقاضا یہ ہے کہ اس میں تصرف کرنے سے محیل پر پابندی عائد کر دی جائے ورنہ طلب گار کا حق باطل ہوجائے گا، اس لئے کہ محال علیہ نے مطلق حوالہ کا التزام نہیں کیا ہے بلکہ اس مال کے ساتھ مقید حوالہ کا التزام کیا ہے، اور جب وہ مال ساقط ہوجائے گا تو اس پر کوئی مطالبہ باقی نہیں رہے گا، دیکھئے: اگر حوالہ ودیعت کے ساتھ مقید ہو اور وہ ودیعت ہلاک ہوجائے تو حوالہ باطل ہوجائے گا)، اسی وجہ سے ''جامع الفصولین'' میں ان سے منقول ہے: قرض کی تاجیل میں حیلہ یہ ہے کہ قرض خواہ کو کسی تیسرے کے حوالہ کر دیا جائے اور اس تیسرے آدمی کو معین مدت کے لئے مہلت دے دی جائے اس لئے کہ یہ صحیح ہے، اور اس کے لوازم میں سے یہ ہے کہ محیل سے مطالبہ نہ کیا جائے گا، کیونکہ حوالہ کی وجہ سے وہ مطالبہ سے بری ہوجاتا ہے، اور نہ ہی کسی وجہ سے اس کی مدت پوری ہونے سے محال علیہ سے مطالبہ کیا جائے گا، خواہ اس کی موت ہوجائے یا وہ ساقط کردے[(۲)]۔

(۱) البحر علی الکنز ۶/ ۲۷۰، ابن عابدین مع رد المحتار ۴/ ۲۷۵، ۲۹۵، الحموی علی الأشباہ ۲/ ۴۶۔

(۲) المبسوط للسرخسی ۲۰/ ۷۰، ۷۱، جامع الفصولین ۲/ ۱۵۴، الحموی علی الأشباہ ۲/ ۴۷، ۴۸۔

سوم: جمہور فقہاء کے یہاں حوالہ کی اقسام:

۲۵ - جمہور فقہاء کے یہاں حوالہ کی مطلقہ ومقیدہ کی یہ تقسیم نہیں ملتی، اگرچہ (مالکیہ، شافعیہ کے یہاں مرجوح قول میں) غیر مدیون پر (بشرطیکہ وہ راضی ہو) حوالہ جائز ہے، جس کے احکام، ان حضرات کے نزدیک اس پر مرتب ہوں گے، جن میں سرفہرست محیل کے دین کا ساقط ہونا، اور (وقتی نہیں بلکہ انتہائی ومکمل طور پر) محیل کے ذمہ کا بری ہونا ہے، لہذا اس کو حوالہ مطلقہ کہنا درست ہے، اگرچہ خود ان حضرات نے اس کا یہ نام نہیں رکھا ہے۔

تاہم ابن ماجشون (جو مالکیہ کے یہاں اس مرجوح قول کے قائل ہیں) نے شرط لگائی ہے کہ حوالہ: لفظ حوالہ کے ساتھ ہو ورنہ وہ حمالہ یعنی ضمان[(۱)] اور کفالہ ہوگا۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں راجح یہ ہے کہ یہ ضمان کی قبیل سے ہے، اس کا حوالہ سے کوئی تعلق نہیں، اگرچہ لفظ حوالہ کا استعمال کیا جائے[(۲)]۔

مالکیہ نے اپنے اس راجح قول پر تفریع کرتے ہوئے کہا: (اگر محال علیہ دیوالیہ ہوجائے تو محال محیل سے واپس آکر وصول کرے گا، مگر یہ کہ محال کو علم ہوجائے کہ محال علیہ پر محیل کا کچھ بھی نہیں ہے اور محیل دین سے بری الذمہ ہونے کی شرط لگا دے تو پھر وہ محیل سے رجوع نہیں کرسکتا)۔

اعدام (دیوالیہ ہونا) حق رجوع کے ثبوت کے لئے مالکیہ کے نزدیک حتمی شرط نہیں، بلکہ موت اور ان تمام اسباب کا یہی حکم ہے، جن کے سبب محال علیہ سے حق کی وصولیابی محال ہوجائے، مثلاً کسی صاحب سطوت ودبدبہ کا ادائیگی سے گریز کرنا، یہ اشہب کا طریقہ

(۱) المنتقی علی الموطأ ۵/ ۶۸۔

(۲) مغنی المحتاج علی المنہاج ۲/ ۱۹۴، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۵۷۔

ہے، اور اس حکم کے بارے میں مالکیہ کے یہاں اعتماد اسی پر ہے، اس میں ابن القاسم کا اختلاف ہے، کیونکہ وہ علی الاطلاق رجوع نہ کرنے کے قائل ہیں (۱)۔

عین پر حوالہ:

۲۶ - عین (خواہ کسی نوعیت کی ہو) اس پر حوالہ، جمہور فقہاء کے یہاں غیر معروف ہے، کیونکہ ان تمام حضرات نے محال علیہ مال کے دین ہونے کی شرط لگائی ہے۔

اسی طرح تمام حنفیہ وغیرہ کا مال محال بہ کی جانب میں اس شرط پر اتفاق ہے۔

پھر خود حنفیہ کے یہاں تحقیق یہ ہے کہ ان کو دوسرے حضرات کے ساتھ اتفاق ہے، چنانچہ سرخسی نے کہا ہے: حوالہ کی حقیقت: حوالہ مطلقہ ہے، رہا کسی اعتبار سے مقید حوالہ تو وہ ادا کرنے اور قبضہ کرنے کا وکیل بنانا ہے (۲)۔

حوالہ کا فوراً واجب الادا ہونا اور اس کا مؤجل ہونا:

۲۷ - جمہور فقہاء کے یہاں حوالہ کے فوراً واجب الادا ہونے اور اس کے مؤجل ہونے سے متعلق بیان آگے آئے گا۔

حوالہ کے ارکان وشرائط:

۲۸ - فقہاء کی رائے ہے کہ حوالہ کے لئے حسب ذیل چیزیں ضروری ہیں:

۱- صیغہ۔

۲- محیل۔

۳- محال۔

۴- محال علیہ۔

۵- محال بہ (محیل پر محال کا دین)۔

اسی طرح جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کی رائے ہے کہ حوالہ کے وجود کے لئے: فی الجملہ محال علیہ پر محیل کے دین کا ہونا ضروری ہے۔

حنفیہ کے یہاں، حوالہ کے لئے اس دین کے ہونے کا اعتبار نہیں۔

تاہم مذکورہ بالا چیزوں کو ارکان تسلیم کرنے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، جمہور ان تمام کو رکن مانتے ہیں۔

حنفیہ، صرف صیغہ کو رکن مانتے ہیں، رہے محیل، محال اور محال علیہ تو یہ حوالہ کے اطراف اور محال بہ حوالہ کا محل ہے (۱)۔

صیغہ سے مراد:

۲۹ - صیغہ فی الجملہ ایجاب وقبول سے مرکب ہوتا ہے۔

جمہور کے نزدیک ایجاب سے مراد ہر وہ لفظ ہے جس سے نقل و تحویل کا پتہ چلے۔ مثلاً: ''أحلتک، أتبعتک''، اور قبول سے مراد ہر وہ لفظ ہے جس سے اس نقل وتحویل پر رضامندی معلوم ہو مثلاً: ''رضیت، قبلت، فعلت'' اور: احلنی یا لتحلنی (لام امر کے ساتھ) بھی قبول کا صیغہ ہے، اصح یہی ہے، اس میں عام فقہی

---

(۱) الخرشی علی خلیل ۴؍ ۲۳۳، المنتقی علی الموطأ ۵؍ ۶۹۔

(۲) المبسوط للسرخسی ۲۰؍ ۵۴، نہایۃ المحتاج علی المنہاج ۴؍ ۴۱۴، مغنی المحتاج علی المنہاج ۲؍ ۱۹۴، الخرشی علی خلیل ۴؍ ۲۳۳، غایۃ المنتہی فی الجمع بین الإقناع والمنتہی ۲؍ ۱۱۵۔

(۱) البدائع ۶؍ ۱۵، ۱۶، البحر علی الکنز ۶؍ ۲۶۸، فتح القدیر ۵؍ ۴۴۵، الخرشی علی خلیل ۴؍ ۲۳۳، ۲۳۵، بلغۃ السالک الی أقرب المسالک ۲؍ ۱۵۳، مغنی المحتاج ۲؍ ۱۵، ۱۹۳، البجیرمی علی المنہج ۳؍ ۲۳، النہایہ علی المنہاج ۴؍ ۴۰۹، ۴۱۳، المغنی ۵؍ ۵۵، ۵۸، ۶۰، الفروع ۲؍ ۶۴۲، القواعد لابن رجب رص ۳۰۲، قاعدہ؍ ۲۳، مطالب أولی النہی ۳؍ ۳۲۴، کشف المخدرات رص ۲۵۴، غایۃ المنتہی ۲؍ ۱۱۴، الإنصاف ۵؍ ۱۱۵۔

اختلاف ہے، کیونکہ اس سے بھی رضامندی معلوم ہوتی ہے، اور ایجاب کے بعد اس کو دوبارہ کہنے کی ضرورت نہیں رہتی ہے۔

ایجاب حنفیہ کے نزدیک: عقد کا آغاز کرنے والے کا قول ہے، اور قبول: دوسرے فریق کا قول ہے، جس سے عقد کی تکمیل ہوتی ہے، کوئی بھی الفاظ ہوں جن سے حوالہ کے معنی کا علم ہوتا ہو، اور الفاظ کے قائم مقام وہ تمام چیزیں آتی ہیں، جن سے حوالہ کا پتہ چلے مثلاً تحریر اور گونگے کا قابل فہم اشارہ، اگرچہ گونگا لکھنے پر قادر ہو، حنفیہ کے یہاں معتمد قول یہی ہے، لہٰذا ایجاب یہ ہے کہ ان میں سے کوئی بھی کہے: "قبلت" یا "رضیت" یا دوسرے الفاظ جن سے رضامندی کا علم ہو[1]۔

حنفیہ کے نزدیک یہی کافی ہے کہ محض دو افراد کے درمیان ایجاب وقبول ہوجائے، یہ دونوں انعقاد حوالہ کے تین اطراف میں سے جو بھی ہوں، لیکن اس صورت میں حوالہ کبھی نافذ ہوتا ہے، یا کبھی تیسرے کی رضامندی پر موقوف ہوتا ہے، اور نافذ ہونا یا موقوف ہونا اس تیسرے شخص کے اعتبار سے ہوتا ہے جس کی وضاحت حسب ذیل ہے:

الف- اگر ایجاب وقبول، محال اور محال علیہ کے مابین ہو، اور تیسرا شخص محیل ہو تو حوالہ نافذ ہوگا اس کی اجازت پر موقوف نہ ہوگا، یہ "زیادات" کی روایت کی بنیاد پر ہے، اور یہی صحیح روایت ہے، اس کے خلاف "قدوری" کی روایت ہے، جس میں تیسرے کی رضامندی کی شرط لگی ہے، گو یہ مجلس عقد سے باہر ہو۔

ب- اگر تیسرا شخص: محال علیہ ہو تو حوالہ کا انعقاد اس کی اجازت پر موقوف ہوگا گو وہ مجلس عقد کے باہر ہو۔

ج- اگر تیسرا شخص: محال ہو، تو بھی حوالہ کا انعقاد اس کی اجازت پر موقوف ہوگا، گرچہ وہ مجلس عقد کے باہر ہو، اس کا ماخذ امام ابو یوسف کی رائے ہے جس پر مجلۃ الاحکام (دفعہ/ ۶۸۳) میں اعتماد کیا گیا ہے تاکہ لوگوں کے لئے معاملات کرنے میں آسانی ہو، اگرچہ امام ابوحنیفہ اور محمد نے مجلس عقد میں اس کے قبول کرنے کی شرط لگائی ہے، اور شیوخ حنفیہ نے اسی کو مذہب میں صحیح قرار دیا ہے[1]۔

معین الفاظ کے ذریعہ حوالہ میں تغیر:

● ۳۰- حنفیہ، شافعیہ، حنابلہ اور اکثر مالکیہ کی رائے ہے کہ عقد حوالہ میں معین الفاظ کی قید نہیں، اس کا حال اس بارے میں دوسرے عقود و معاملات کی طرح ہے، کیونکہ عقود میں اعتبار معانی کا ہوتا ہے، الفاظ کا نہیں۔

اسی وجہ سے انہوں نے کہا: اصیل کی براءت کی شرط پر کفالہ حوالہ ہے، اور اصیل کی عدم براءت کی شرط پر حوالہ، کفالہ ہے، حوالہ یا کفالہ کے احکام کے جاری ہونے میں معنی کا لحاظ کیا جائے گا، جیسا کہ "البحر" میں اس کی صراحت ہے۔

اگر معین اطراف میں اختلاف ہو اور کوئی بینہ نہ ہو کہ یہ اصیل کی براءت کی شرط پر کفالہ ہے (یعنی معنی کے اعتبار سے حوالہ ہے) یا براءت کی شرط کے بغیر ہے؟ تو تصدیق طلب گار قرض خواہ کی کی جائے گی، اس لئے کہ اصل یہ ہے کہ اصیل سے مطالبہ کرنے میں اس

(۱) البدائع ۶/ ۱۵، فتح القدیر علی الہدایہ ۵/ ۴۴۳، البحر علی الکنز ۶/ ۲۶۷، ۲۶۸۔
بسا اوقات (مجاز کے طور پر) قبول بول کر اس سے مراد: مجلس عقد میں رضامندی کا اظہار لیا جاتا ہے، خواہ یہ آغاز کرنے کی شکل میں ہو یا بعد میں عقد کی تکمیل کرنے کے لئے (ابن عابدین علی الدر ۴/ ۲۹۰)۔
الاشباہ والنظائر بحاشیۃ الحموی ۲/ ۲۹۹، مغنی المحتاج علی المنہاج ۲/ ۵۔

(۱) البدائع ۶/ ۱۶، ۲۶۹، البحر علی الکنز ۶/ ۲۶۸، ۲۶۹، اس کے برخلاف صاحب البدائع کی تقریر ہے کہ مجلس عقد کی شرط ہے، صاحب البحر نے اولاً ان سے اتفاق کیا، پھر دوسری جگہ پر آ کر خود انہوں نے اور اس کے محشین نے اس کے برخلاف (یعنی مجلس عقد کی عدم شرط) کو بزازیہ، خانیہ، الخلاصہ، الدرر اور الغرر سے نقل کیا ہے۔

کا حق باقی رہے، لہذا اس کے اقرار کے بغیر منتقل نہ ہوگا۔

ان کے نزدیک حوالہ ان تمام الفاظ سے منعقد ہوجائے گا، جن سے اس کے معنی کا علم ہو مثلاً: "نقلت حقک إلی فلان" (میں نے تمہارا حق فلاں کے پاس منتقل کردیا)، یا "جعلت ما أستحقه علی فلان لک بحقک علي" (فلاں پر جو میرا حق ہے اس کو میں نے اس حق کے عوض جو تمہارا مجھ پر ہے تمہارے لئے کردیا)، یا "ملکتک الدین الذي علیه بحقک علي" (میں نے تم کو اس دین کا مالک بنادیا، جو فلان پر ہے اس حق کے عوض جو تمہارا مجھ پر ہے)، یا "أتبعتک دینک علی فلان" (میں نے تیرے دین کے بارے میں تجھ کو فلاں کے پیچھے لگا دیا) یا "اقبض دیني علیه لنفسک" (فلاں پر جو میرا دین ہے اسے اپنے لئے قبضہ میں لے لو)، یا "خذ (أو أطلب) دینک منه" (یعنی اپنا دین فلاں سے مانگ لو)[1]۔

بعض مالکیہ کی رائے ہے کہ صیغہ میں لفظ حوالہ کا ہونا شرط ہے، خلیل نے اپنی "مختصر" میں اسی کو معتمد کہا ہے، اور لفظ حوالہ کی شرط لگائی ہے، اس کا کوئی بدل نہیں، ائمہ مالکیہ میں ابو الحسن کی یہی رائے ہے[2]۔

۳۱- شافعیہ کے نزدیک حوالہ، لفظ بیع سے منعقد نہ ہوگا، اس لئے کہ لفظ کی رعایت ضروری ہے، ایک قول یہ ہے کہ: معنی کی رعایت کرتے ہوئے منعقد ہوجائے گا، جیسا کہ لفظ سلم سے بیع ہوجاتی ہے[3]۔

(۱) مجمع الأنہر ۲/ ۱۲۵، جامع الفصولین ۱/ ۱۶۹، البحر الرائق ۶/ ۲۳۹، مجلۃ الاحکام دفعہ (۶۴۸)، (۶۴۹) میں اسی کی صراحت کی ہے، مرشد الحیران دفعہ (۸۹۱)، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۳۰۴، مغنی المحتاج ۲/ ۱۹۴، کشف المخدرات رص ۲۵۴، الإنصاف ۵/ ۱۱۵، غایۃ المنتہی ۲/ ۱۱۴۔

(۲) الخرشی علی خلیل ۴/ ۲۳۳۔

(۳) مغنی المحتاج علی المنہاج ۲/ ۱۹۴، کشاف القناع ۳/ ۳۸۳۔

مالکیہ کے یہاں دوسروں کے مقابلہ میں زیادہ توسع ہے، وہ صیغہ حوالہ کے متعلق کہتے ہیں: حوالہ ہوجاتا ہے (گو کہ اشارہ یا تحریر کے ذریعہ ہو) اور مالکیہ اس کو اس قدر مطلق رکھتے ہیں، کہ اس میں بولنے پر قادر اور اس سے عاجز دونوں داخل ہوجاتے ہیں، پھر اس کے بعد اپنے یہاں اس کے بالمقابل ایک ضعیف قول (گو کہ بعض متاخرین مالکیہ نے اس کو معتمد کہا ہے) یہ کہتے ہوئے ذکر کرتے ہیں: ایک قول ہے: اشارہ وتحریر صرف گونگے کی طرف سے کافی ہوں گے[1]۔

صیغہ:

۳۲- صیغہ سے آپسی رضامندی کا علم ہوتا ہے، اور باہمی رضامندی کی بحث میں ذیل کے تین عناصر داخل ہیں:

۱- محیل کی رضامندی۔

۲- محال کی رضامندی۔

۳- محال علیہ کی رضامندی۔

اس کا لحاظ رہے کہ اس میں اختلاف ہے کہ محال ومحال علیہ کی رضامندی شرائط انعقاد میں سے ہے یا شرائط نفاذ میں۔

اول: محیل کی رضامندی:

۳۳- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ محیل کی رضامندی شرط ہے، انہوں نے اس کی وجہ یہ لکھی ہے کہ اس کو دین کی ادائیگی کے طریقوں میں اختیار ہے، لہذا قہراً (جبراً) اس کی رضامندی کے خلاف کوئی طریقہ متعین نہ ہوگا[2] مثلاً اس دین کے ذریعہ ادا کرنا جو

(۱) الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۳۲۷، بلغۃ السالک علی أقرب المسالک ۲/ ۱۵۳۔

(۲) الخرشی علی خلیل ۴/ ۲۳۲، مغنی المحتاج علی المنہاج ۲/ ۱۹۲، ۱۹۳، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۵۸۔

اس کا محال علیہ پر ہے۔

۳۴- حنفیہ کے یہاں شرط ہے کہ حوالہ، محیل کی رضامندی سے ہو، اس لئے کہ یہ ایسابری کرنا ہے جس میں تملیک کا معنی ہے، لہذا دوسرے عقود تملیک کی طرح اکراہ سے فاسد ہوجائے گا[1]۔

محیل کی رضامندی کی شرط لگانے کے بارے میں ''قدوری'' اور ''زیادات'' کی روایات کے مابین اختلاف ہے، ''قدوری'' کی روایت جس سے شرط ہونا معلوم ہوتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ بامروت لوگ کبھی اس بات کو ناپسند کرتے ہیں کہ کوئی شخص ان کے کسی دین کو ان کے ذمہ سے اپنے ذمہ میں لے لے، لہذا ان کی رضامندی ضروری ہوگی، پھر پورے باب کو ایک طریقہ پر جمع کردیا گیا، اور صحیح روایت جس سے اس شرط کی نفی معلوم ہوتی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ محال علیہ کی طرف سے دین کا التزام اپنے ذاتی حق میں تصرف کرنا ہے، محیل کو اس سے کوئی نقصان نہیں پہنچتا، بلکہ اس میں اس کا فوری اور بہ دیر نفع ہی ہے، فوری تو اس لئے کہ فی الحال دین کا مطالبہ اس سے ختم ہوجائے گا اور بہ دیر تو اس لئے کہ اگر محال علیہ نے محیل کے حکم سے اس کے دین کا حوالہ قبول نہ کیا ہو تو وہ بعد میں اس سے واپس نہیں لے سکے گا، لہذا اس کی رضامندی کی شرط لگانا بے معنی رہ جائے گا لیکن بہت سے محققین مذہب کی رائے ہے کہ اس میں درحقیقت کوئی اختلاف نہیں، اس لئے کہ قدوری نے عقد حوالہ کے نفاذ کے لئے محیل کی رضامندی کو ضروری قرار نہیں دیا ہے، بلکہ اس لئے ضروری قرار دیا ہے کہ اگر محال علیہ پر محیل کا دین ہو تو وہ ساقط ہوجائے، اور اگر اس پر اس کا دین نہ ہو تو جو کچھ اس نے محیل کی طرف سے ادا کیا ہے، اس کو اس سے وصول کرسکے، اس لئے کہ محیل کی رضامندی کے بغیر نہ تو اس کا دین ساقط ہوگا نہ اس سے وصول کیا جاسکے گا[2]۔

(۱) البدائع ۱۶/۶۔

(۲) فتح القدیر ۴۴/۵، ابن عابدین علی الدر ۲۸۹/۴۔

دوم: محال کی رضامندی:

۳۵- حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کی رائے ہے کہ محال کی رضامندی واجب ہے، اس کی وجہ وہی ہے جو محیل کی رضامندی کے بارے میں ابھی گزر چکی ہے، نیز اس لئے کہ دین اس کا حق ہے، لہذا ایک ذمہ سے دوسرے ذمہ میں اس کی رضامندی کے بغیر منتقل نہ ہوگا، اس لئے کہ مال داری و تنگ دستی اور ادائیگی و ٹال مٹول کے اعتبار سے لوگوں میں فرق ہوتا ہے، اور اس سے خود دین کی قیمت پر اثر پڑتا ہے، اور رضامندی کے بغیر اس کو ایسے ضرر کے برداشت کرنے کا پابند کرنے کی کوئی صورت نہیں[1]۔

امام ابوحنیفہ و محمد نے شرط لگائی ہے کہ یہ رضامندی مجلس عقد میں ہو، چنانچہ اگر مجلس میں موجود نہ ہو، بعد میں اس کو حوالہ کی اطلاع ملے، اور وہ اس کی اجازت دے دے تو حوالہ نافذ نہ ہوگا، کیونکہ وہ سرے سے منعقد ہی نہیں ہوا، اس لئے کہ محال کی رضامندی ان دونوں حضرات کے نزدیک انعقاد حوالہ کا رکن ہے، جب کہ امام ابویوسف کے نزدیک اس کی طرف سے محض رضامندی کافی ہے، وہ جہاں کہیں بھی ہو، خواہ مجلس عقد سے باہر ہو، لہذا یہ نفاذ کی شرط ہوگی۔

رہے حنابلہ تو وہ محال کی رضامندی کو ضروری قرار نہیں دیتے ہیں، البتہ ان کے یہاں ایک ضعیف قول میں رضامندی ضروری ہے، بلکہ اگر محال علیہ مال دار ہو، انکار کرنے والا اور ٹال مٹول کرنے والا

= مرشد الحیران نے دفعہ (۸۸۲) میں تینوں اطراف کی رضامندی کو صحت انعقاد کی شرائط کی حیثیت سے شرط لگائی ہے، لیکن اس دفعہ میں حوالہ کے صحیح ہونے کے لئے محیل کی رضامندی کی شرط لگانے کے بعد دفعہ (۸۸۷) میں حوالہ کے صحیح ہونے کے لئے محیل کی رضامندی کی شرط نہ ہونے کا ذکر کیا ہے، البتہ محیل سے واپس لینے کے لئے اس کو شرط قرار دیا ہے، جب کہ مجلۃ الاحکام دفعہ (۶۸۱) میں صرف محال و محال علیہ کے مابین ہونے والے حوالہ کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۱) فتح القدیر علی الہدایہ ۴۴۴/۵۔

نہ ہوتو محال کوقبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا۔

بعض حنابلہ نے کہا: محال کے قبول کرنے کی قطعاً کوئی ضرورت نہیں، اگر وہ قبول کرے تو ٹھیک ہے ورنہ کوئی حرج نہیں، حوالہ اس کی مرضی کے بغیر نافذ ہوگا[1]۔

صاحب الانصاف نے کہا: امام احمد سے ایک روایت میں ہے: محیل، محال کی رضامندی کے بغیر بری نہیں ہوگا، اگر وہ انکار کرے تو حاکم اس کو مجبور کرے گا، لیکن محض حوالہ کے سبب مطالبہ ختم ہوجائے گا، اور ایک قول ہے: یہ خیال رہے کہ حاکم کے مجبور کرنے سے قبل، محال کو، محیل سے مطالبہ کرنے کا حق ہے۔

دونوں روایتوں کی بنیاد: یہ ہے کہ حوالہ حق کو منتقل کرنا ہے یا قبضہ دلانا ہے؟ اگر ہم کہیں کہ حوالہ حق کو منتقل کرنا ہے تو اس کے لئے قبول کرنے کا اعتبار نہیں، اور اگر کہیں کہ حوالہ: قبضہ دلانا ہے تو قول کے ذریعہ قبضہ ضروری ہے، یعنی اس کو قبول کرنا، لہذا محال کو اس پر مجبور کیا جائے گا۔

حنابلہ نے حضرت ابو ہریرہؓ کی اس حدیث کے ظاہر سے استدلال کیا ہے جس کی روایت محدثین نے کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**مطل الغني ظلم، وإذا أتبع أحدكم على مليء فليتبع**" (مال دار کا ٹال مٹول کرنا ظلم ہے، اگر تم میں سے کسی کو مال دار پر حوالہ کیا جائے تو اس کو قبول کرلے)، اس کی تشریح احمد و ابن ابی شیبہ کے ان الفاظ سے ہوتی ہے: "**ومن أحيل على مليء فليحتل**"[1] (جس کو کسی مالدار پر حوالہ کیا جائے اس کو حوالہ قبول کرلینا چاہئے)۔

حضور ﷺ نے قرض خواہ کو حوالہ قبول کرنے اور اس کے تقاضے کی پابندی کرنے کا حکم فرمایا ہے۔ اور امر اصل وضع کے لحاظ سے وجوب کے لئے ہے، اور اس اصل سے اس کو ہٹانے والی کوئی چیز یہاں نہیں ہے۔

اسی طرح حنابلہ نے عقلی استدلال کیا ہے کہ ایسا قرض خواہ، جس کا مقروض دوسرے کے ذریعہ اس کے دین کے بقدر (تعداد اور نقد ادائیگی کے لحاظ سے) مہیا کرے، لیکن وہ اس کے لینے سے انکار کرتے ہوئے اصرار کرے کہ خود اس کا مقروض ہی اس کا دین نقد ادا کرے تو وہ محض دشواری پیدا کرنے والا اور آمادۂ دشمنی ہوگا[2]۔

سوم: محال علیہ کی رضامندی:

۳۶- جمہور فقہاء کی رائے (حنابلہ کی رائے، مالکیہ کا مشہور مذہب، اور شافعیہ کا اصح مذہب) یہ ہے کہ محال علیہ کی رضامندی شرط نہیں، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "**من أحيل على مليء فليتبع**"[3] (جس کو کسی مال دار پر حوالہ کیا جائے وہ قبول کرلے)، آپ ﷺ نے "مال دار" میں رضامندی کی شرط نہیں لگائی ہے[4]۔

نیز اس لئے کہ حق محیل کا ہے، لہذا وہ دوسرے کے ذریعہ سے اس کو وصول کرسکتا ہے، جیسا کہ اگر کسی دوسرے کو قرض کی وصولی کا وکیل بنادے۔

---

(۱) فتح القدیر علی الہدایہ ۵/ ۴۴۴، ابوسعود علی ملا مسکین ۳/ ۲۰، مجلۃ الاحکام دفعہ (۶۸۳) میں امام ابو یوسف کی رائے کو لیا گیا، اور محال کی رضامندی کو نفاذ کی شرط مانا گیا ہے، اگر دوسرے دو اطراف کے ارادہ سے حوالہ کا انعقاد کیا گیا ہو۔
الخرشی علی خلیل ۴/ ۲۳۲، ۲۳۳، المہذب ۱/ ۳۳۷، ۳۳۸، الفروع ۲/ ۶۲۶، الإنصاف ۵/ ۲۲۸، قواعد ابن رجب رص ۳۲۔

(۱) دونوں حدیثوں کی تخریج فقرہ نمبر ۷ میں گذر چکی۔

(۲) الإنصاف ۵/ ۲۲۸، المہذب ۱/ ۳۳۸۔

(۳) حدیث "من أحيل على مليء......" کی تخریج فقرہ نمبر ۷ میں گذر چکی۔

(۴) الرہونی علی خلیل ۵/ ۳۹۵، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۹۹، مغنی المحتاج ۲/ ۱۴۹، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۶۰۔

حنفیہ کا مشہور مذہب یہ ہے کہ محال علیہ کی رضامندی شرط ہے، خواہ وہ مقروض ہو یا نہ ہو، خواہ دونوں دین برابر برابر ہوں یا نہ ہوں، اس لئے کہ اپنے دین کے تقاضے میں لوگوں میں نرمی وسختی، سہولت و دشواری کے لحاظ سے فرق ہوتا ہے، لہذا اس کو ایسی چیز کا پابند نہیں کیا جائے گا، جس کا اس نے التزام نہیں کیا ہے۔

نیز محال پر قیاس کا تقاضہ یہی ہے اس لئے کہ محال علیہ، محیل ہی کی طرح، حوالہ کا ایک فریق ہے، اس کے بغیر حوالہ نامکمل ہوتا ہے، لہذا اس کی رضامندی کی شرط ہونے کے بارے میں بھی اسی کی طرح ہونا چاہئے [1]۔

حوالہ کا مقصود وکالہ ہونے میں متعاقدین میں اختلاف:

۳۷- محیل ومحال کے مابین، دونوں میں ہونے والے عقد کے بارے میں اختلاف ہوسکتا ہے: یہ حوالہ تھا یا محال علیہ سے دین پر قبضہ کرنے کے لئے محیل کی طرف سے وکالت تھی۔

۳۸- اس مسئلہ میں حنفیہ کے یہاں دو احتمال ہیں:

الف- بذات خود دونوں کے مابین استعمال ہونے والے لفظ میں اختلاف ہوجائے کہ حوالہ کا لفظ استعمال ہوا تھا یا وکالہ کا؟

ب- یا دونوں متفق ہوں گے کہ دونوں کے درمیان لفظ حوالہ استعمال ہوا تھا، لیکن محیل کہے: اس سے اس کی مراد: کسی تیسرے شخص پر واجب شدہ اپنے دین پر قبضہ کرنے کی وکالت کے سوا کچھ نہ تھا، جب کہ محال کا دعوی ہو کہ حوالہ سے مقصود: اس کا وہ ظاہری حقیقی معنی ہے جو بغیر قرینے کے سمجھ میں آتا ہے، وکالہ مراد نہیں۔

پہلی حالت میں: واضح ہے کہ لفظ حوالہ کے استعمال نہ کرنے میں محیل کے قول کا اعتبار ہوگا، اس لئے کہ یہ عقد ملزم ہے، لہذا یہ عقد اس پر بینہ کے بغیر ثابت نہ ہوگا، کیونکہ اصل اس کا نہ ہونا ہے، جو اس کا دعوی کرے، اس کے ذمہ اس کو ثابت کرنا ہے۔

دوسری حالت میں: قضاء (عدالت میں) قسم کے ساتھ محیل کے اس دعوے کو قبول کیا جائے گا کہ اس کی مراد محض وکالت ہے، اس لئے کہ لفظ حوالہ بطور مجاز وکالہ کے مفہوم میں استعمال کیے جانے کی صلاحیت رکھتا ہے، اور عرف فقہی میں وکالہ کے معنی میں اس کا استعمال ہوتا ہے، جیسا کہ محمد بن الحسن وغیرہ کے کلام میں ملتا ہے، خاص طور پر یہ کہ اصل: حوالہ کا نہ ہونا، اور محیل کے حق کا بطور دین باقی رہنا ہے، اور جب محیل انکار کردے اور کوئی بینہ بھی نہ ہو، تو اس پر صرف قسم کھانا واجب ہوگا، اس لئے کہ مشہور حدیث میں صراحت ہے: "البينة على المدعي واليمين على من أنكر" (بینہ مدعی کے ذمہ اور قسم انکار کرنے والے کے ذمہ ہے) [1] لفظ حوالہ کا استعمال محیل کی طرف سے، اپنے او پر محال کے دین کے اقرار کے درجہ میں نہیں ہوگا، جب تک اس لفظ میں وکالہ کے معنی کی صلاحیت ہے، اسی اصل کو (ابن سماعہ کی روایت میں) امام محمد کے اس قول کے لئے مستدل بنایا گیا ہے کہ محیل کے لئے جائز ہے کہ محال کی غیر موجودگی میں مال پر قبضہ کرلے، اور اس کو اس کے سپرد کرنے سے اس دعوے کے ساتھ روک دے کہ جس وقت اس نے حوالہ کیا تھا اس کی مراد محض وکالت تھی، تاہم بشر کی روایت (جو حنفیہ کے نزدیک معتمد ہے، اور جو امام ابو یوسف سے منسوب ہے) اس کے برخلاف ہے، اس کی بنیاد یہ ہے کہ اس کے اس دعوی میں اس کی تصدیق کرنا، قضاء علی الغائب کے باب سے ہے، ہاں اگر خود عقد کا صیغہ (ظاہر لفظ سے ہٹ کر) اس دعوے کی تکذیب کرے تو اس کے قبول کرنے کا کوئی راستہ نہیں، اسی

---

(۱) فتح القدیر علی الہدایہ ۵/ ۴۴۴، البحر علی الکنز ۶/ ۲۱۷۔

(۱) حدیث: "البينة على المدعي واليمين......" کی روایت بیہقی (۱۰/ ۲۵۲ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے کی ہے، اور اس کی اسناد صحیح ہے۔

وجہ سے انہوں نے صراحت کی ہے کہ اگر حوالہ: ''اضمن عني كذا من المال لفلان'' جیسے الفاظ سے ہو تو وکالہ کا دعوی قابل رد جھوٹ ہوگا، اس لئے کہ اس صیغہ میں وکالہ کا احتمال نہیں ہے[1]۔

۳۹-بعض حنفیہ کی رائے ہے کہ محیل کا یہ قول کہ حوالہ سے مقصود وکالہ تھا، قابل قبول ہوگا، اس کی وجہ یہ ہے کہ لفظ حوالہ، وکالہ کے معنی میں استعمال کیا جاتا ہے، لہذا یہ محال کے دین کا اقرار نہیں ہوگا، جو صرف اس بناء پر درست ہوسکتا ہے کہ لفظ حوالہ دونوں معانی (حوالہ کا معنی اور وکالہ کا معنی) میں یکساں طور پر مستعمل ہو، تاکہ مشترک لفظ کی قبیل سے ہوجائے، محض یہ کافی نہیں ہوگا کہ لفظ حوالہ کو، وکالہ کے معنی میں استعمال کرنا، مجاز متعارف کی قبیل سے ہے (اس میں صاحبین کا اختلاف ہے) اس لئے کہ امام صاحب کے نزدیک حقیقت مجاز پر مقدم ہے، اسی وجہ سے شمس الائمہ سرخسی نے بہ تکلف اس مسئلہ کو اس صورت پر محمول کیا ہے: اگر محال دعوی کرے کہ محال علیہ پر جو کچھ ہے وہ محض خود اسی کے مال کا ثمن ہے، اور یہ کہ محیل اس کی طرف سے اس کے فروخت کرنے کا وکیل تھا۔

لہذا دین اسی کا دین ہے، اور اس کے پاس اس کا حق پہنچ چکا ہے، اور اب اعتبار محیل کے قول کا ہوگا، اس لئے کہ دونوں کے مابین اصل نزاع اس مال کی ملکیت میں ہوا، اور چونکہ قبضہ محیل کا ہے اس لئے بظاہر وہ مال اسی کا ہے، کمال الدین بن ہمام نے اس پر یہ حاشیہ لکھا ہے کہ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ مسئلہ اس طرح کی صورت کے ساتھ خاص ہے، حالانکہ ایسا نہیں، بلکہ مسئلہ کا جواب تمام امہات (کتب) میں مطلق ہے بلکہ حق بات یہ ہے کہ اس امر کے جائز قرار دینے کے بعد کہ لفظ ''احلتک بالف'' سے مراد: ایک ہزار محیل کا ہے، اس کی ضرورت نہیں، اس لئے کہ انسان پر دین کا ثبوت اس طرح کی دلالت سے ناممکن ہے، بلکہ لفظی اعتبار سے یا اس کی دلالت کے اعتبار سے اس کا قطعی رہنا ضروری ہے، مثلاً: له علي أو في ذمتي'' (یعنی اس کا مجھ پر یا میرے ذمہ میں)، اس لئے کہ ذمہ کا فارغ وخالی ہونا یقینی طور پر ثابت تھا، لہذا اس میں اس کے ذمہ کے مشغول ہونے کا ضرر، اسی جیسے لفظ کے بغیر لازم نہیں آئے گا، اور اسی قبیل سے ''لي عليك الف'' (میرا تم پر ایک ہزار ہے) کے جواب میں: ''اتزنها'' (ان کو وزن کر کے لے لو) کہنا ہے، اس لئے کہ یقینی طور پر ''اتزنها'' کی ضمیر اس، ''الف'' کی طرف لوٹ رہی ہے، جس کا دعوی کیا گیا ہے، صرف ''احلتک'' کہنا اس کے برخلاف ہے[1]۔

۴۰-اس پر امور ذیل مرتب ہوتے ہیں:

الف-اگر محال اس حوالہ کے دین پر عملاً قبضہ کرلے (جس کی حقیقت کا محیل انکار کرتا ہے اور دعوی کرتا ہے کہ وہ وکالہ ہے) تو اس کو حکم دیا جائے گا کہ مقبوضہ مال، محیل کو واپس کرے، اس لئے کہ (اس کے دعوے کے ساقط ہونے سے) اس میں اس کا حق ساقط ہوگیا ہے۔

ب-اگر محیل اپنے دعوے میں سچا ہو (جھوٹا، حیلہ باز نہ ہو) تو حوالہ میں کوئی تبدیلی نہیں ہوگی، ہاں صرف ظاہر حال کے لحاظ سے تبدیلی ہوگی، اور اس صورت میں یہ دراصل حقیقی حوالہ نہیں ہوگا، بلکہ وکالہ ہوگا[2]۔

۴۱-غیر حنفیہ کی رائے: جو رائے حنفیہ نے اس حالت میں قائم کی ہے، یہی شافعیہ کے یہاں مزنی کا قول ہے، شافعیہ نے اس کو معتمد کہا ہے، اس لئے کہ اصل دین کا اپنی جگہ پر باقی رہنا ہے، البتہ شافعیہ میں

(۱) الزیلعی علی الکنز ۴/ ۱۷۳، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۳۰۴، ابو سعود علی ملا مسکین ۳/ ۲۲۔

(۱) فتح القدیر ۵/ ۴۵۰۔

(۲) ابن عابدین علی الدر ۴/ ۲۹۳۔

ابو العباس بن سریج اس میں اختلاف کرتے ہیں، ان کے نزدیک حوالہ کے مدعی کی قسم کے ساتھ اسی کی تصدیق کی جائے گی، اس لئے کہ حوالہ کے صیغہ کو اس کے لفظ کے ساتھ استعمال کرنا، اس کی تائید کرتا ہے، لہذا ظاہر اسی کے ساتھ ہے جیسا کہ اگر کسی گھر کی ملکیت کے بارے میں دو افراد میں نزاع ہو اور گھر کسی ایک کے قبضہ میں ہو، اس مسئلہ کی تفصیل مقررہ قواعد کے مطابق آئے گی (دیکھئے: فقرہ/ ۴۲)۔

واضح ہے کہ مسئلہ کا حکم جوں کا توں باقی رہے گا، اگر نزاع کا مدار استعمال ہونے والے لفظ پر ہو کہ آیا لفظ حوالہ استعمال ہوا تھا یا لفظ وکالہ؟

فرض یہ کیا گیا ہے کہ کسی کے پاس بینہ نہیں، ورنہ اس آخری صورت میں اسی پر عمل کیا جائے گا، کہ ایسا کرنا ممکن ہے، یہ شافعیہ کی صراحت ہے، نیز انہوں نے یہ بھی صراحت کی ہے کہ معتمد قول کے مطابق ان کے نزدیک ہر حال میں حوالہ کا انکار کرنے والے کی تصدیق کی جائے گی، (اس لئے کہ اصل اسی کے ساتھ ہے) اگرچہ حوالہ کا انکار کرنے والا اور وکالہ کا مدعی کسی وجہ سے خود محال ہو، مثلاً اگر اس کو محال علیہ کے دیوالیہ ہونے کا علم ہو جائے۔

شافعیہ کی ایک اہم صراحت یہ بھی ہے کہ محل اختلاف محض وہ صورت ہے کہ محیل محال کے دین کا اقرار کرنے والا ہو، ورنہ سوائے محیل کی تصدیق کے کسی چیز کا لحاظ نہیں کیا جائے گا، اور محال کو حق ہے کہ اپنے دین کی نفی و انکار پر محیل سے حلف لے، اس لئے اس وقت محیل کی دلیل خود وہ اصل ہے جس کے پائے جانے کے بغیر حوالہ کا وجود نہیں ہو سکتا ہے، اور یہ اصل اس کا محال کا مقروض ہونا ہے۔

اسی طرح شافعیہ (اپنے یہاں معتمد قول میں) اصل میں حنفیہ سے متفق ہیں، اسی طرح انہوں نے استثناء میں بھی ان سے اتفاق کیا ہے، اس لئے کہ یہ نا قابل نزاع امر ہے، چنانچہ شافعیہ نے لکھا ہے کہ اگر صیغہ عقد سے محیل کی تکذیب ہوتی ہو (مثلاً اگر وہ کہے: "**احلتک بالمائة التی لک فی ذمتی علی فلان مدینی**" (یعنی میں نے تم کو ان سو کے ساتھ، جو تمہارے میرے ذمہ میں ہیں، اپنے فلاں مقروض پر حوالہ کر دیا) تو اس صورت میں محال کے قول کا اعتبار ہوگا، اس لئے کہ اس میں حوالہ کے علاوہ کسی چیز کا احتمال نہیں، شافعیہ نے اصل، استثناء، اتفاق و اختلاف اور ترجیح کے لحاظ سے جو رائے قائم کی ہے حنابلہ نے بعینہ اسی کو ذکر کیا ہے۔

۴۲- شافعیہ نے جن دو اقوال کا تذکرہ کیا ہے وہ مالکیہ کے یہاں بھی ملتے ہیں، چنانچہ ابن القاسم کی رائے مزنی کے موافق، اور ابن عبد الملک کی رائے، ابو العباس کی رائے کے مطابق ہے، اگرچہ ان دونوں حضرات سے جو کچھ منقول ملتا ہے محض جزوی نصوص ہیں، جن پر ان دونوں کے تلامذہ نے ان کے نظائر کی تخریج کی ہے، خلیل نے دوسرے قول کو اختیار کیا ہے، تاہم مالکیہ نے ان پر تنقید کی، اور پہلے قول کو ترجیح دی ہے [(۱)]۔

اس اختلاف کے بعض آثار: شافعیہ وحنابلہ کی صراحت کے مطابق کچھ ایسے حالات واحتمالات ہیں جن کے احکام میں اختلاف ہے اور اختلاف کی بنیاد اس پر ہے کہ حوالہ کا انکار کرنے والا اور وکالہ کا مدعی محیل ہے یا محال، اس کی تفصیل درج ذیل ہے:

۴۳- پہلی حالت جب محیل حوالہ کا انکار کرنے والا ہو:

الف- جو لوگ کہتے ہیں کہ حوالہ کو ثابت کرنے والے (یعنی محال) کا قول راجح ہے ان کے نزدیک اس کی قسم سے حوالہ ثابت

(۱) مغنی المحتاج علی المنہاج ۲/ ۱۹۷، نہایۃ المحتاج ۴/ ۴۱۷، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۶۳، ۶۴، الفروع ۲/ ۶۲۹، مطالب اولی النہی ۳/ ۳۳۱، الخرشی علی خلیل ۴/ ۲۳۷، ان کا کلام حوالہ کے لفظ سے عقد کے ہونے پر اتفاق کی حالت ہی میں ہے، البتہ لفظ میں اختلاف والی حالت ان کی ترجیح کی بدرجہ اولی مستحق ہے۔

ہوجائے گا اور اس پر اس کے آثار مرتب ہوں گے، ان آثار میں سرفہرست محیل کا بری ہونا، اور محال علیہ سے مطالبہ ہونا ہے۔

ب۔ جو لوگ کہتے ہیں کہ حوالہ کا انکار کرنے والے (یعنی محیل) کا قول 'راجح' ہوگا، ان کے نزدیک حوالہ کالعدم ہوجائے گا، اور اس کی قسم سے وکالہ ثابت ہوجائے گا، اس کے بعد تین احتمالات سامنے آئیں گے، اس لئے کہ محال نے یا تو محال علیہ سے مال قبضہ میں لے لیا ہوگا یا قبضہ میں نہیں لیا ہوگا، پہلی حالت میں یا تو مال اس کے پاس باقی ہوگا، یا ہلاک ہو چکا ہوگا۔

۴۴- پہلا احتمال: محال نے مال پر قبضہ نہ کیا ہو:

اس حالت میں وکیل، وکالت سے معزول ہوجائے گا کیوں کہ اس نے وکالہ کا انکار کیا ہے، اور اس کو حق نہیں ہوگا کہ محال علیہ سے مال اپنے قبضہ میں لے، اور کیا وہ اپنا دین، محیل سے وصول کرسکتا ہے؟ صحیح یہ ہے کہ ہاں، اس لئے کہ محیل حوالہ کا انکار کرنے والا ہے، ایک قول ہے کہ اس سے وصول نہیں کرسکتا اور یہ خود اس کے اپنے قول کی وجہ سے ہے، اس لئے کہ وہ جس حوالہ کا مدعی ہے اس کا تقاضا یہ ہے کہ محیل بری ہوجائے، اور اس کا حق محال علیہ پر ثابت ہوجائے (اگرچہ محیل، اس سے مال اپنے قبضہ میں لے لے) کیونکہ وہ اس کے خیال میں محض ظالم کا ناحق قبضہ کرنا ہے۔

۴۵- دوسرا احتمال: محال مال پر قبضہ کرلے، اور مال اس کے پاس موجود ہو:

اس حالت میں محال پر واجب ہے کہ اس نے اپنے قبضہ میں جو کچھ لیا ہے اس کو محیل کے پاس واپس کردے، اور محیل کو حق ہے کہ اس کو اس سے واپس لے لے، پھر وہ اپنا دین محیل سے وصول کرے، اس لئے کہ اگر وہ محال ہوگا تو محیل نے اس سے اس مال کو واپس کرلیا جو اس نے حوالہ کی بنیاد پر اپنے قبضہ میں لیا تھا، لہذا محیل پر واجب ہوگا کہ اس کا دین اس کو ادا کردے، اور اگر وہ وکیل ہوگا تو اس کا حق محیل کے ذمہ میں باقی ہوگا۔

ان کا یہی کہنا ہے یعنی اس کو دائن تسلیم کرنے کے باوجود مقاصہ کے قائل نہیں ہیں، اس لئے کہ جو اس کے قبضہ میں ہے "عین" ہے، اور جو اس کا حق ہے وہ دین ہے، اور ان کے نزدیک مقاصہ صرف اس صورت میں ہوتا ہے جب کہ جنس، مقدار اور وصف کے لحاظ سے دونوں دین مساوی ہوں، لہذا یہ مقاصہ کی جگہ نہیں۔

ہاں اگر اسے اپنے حق کے ضائع ہوجانے کا اندیشہ ہو تو وہ "فیما بینه و بین الله" حق پر کامیابی پانے کے طور پر جو اپنے پاس ہے اس کو لے سکتا ہے۔

یہاں ایک قول یہ ہے کہ محال کو اپنے دین کے وصول کرنے کا حق نہیں اور یہ اس کے اپنے قول کے تقاضا کے اعتبار سے ہے، اس لئے کہ اس نے جب حوالہ کا اقرار کرلیا تو اس دین سے محیل کے ذمہ کی براءت کا اقرار کرنے والا ہوگیا۔

۴۶- تیسرا احتمال: محال مال پر قبضہ کرلے، اور مال اس کے پاس ہلاک ہوجائے:

اب محال پر محیل کا یا محیل پر محال کا کوئی حق نہیں رہ جائے گا خواہ یہ تلف ہونا اس کی کوتاہی سے ہو یا اس کی کوتاہی کے بغیر ہو۔

اگر اس کی کوتاہی سے ہو تو اس لئے کہ یہ یا تو اس کا مال ہے جو اس کے قبضہ میں ضائع ہوگیا ہے، یہ اس صورت میں ہے جب کہ وہ حوالہ کے اپنے دعوے میں درحقیقت سچا ہو، یا یہ ایسا مال ہے جس کا ضمان اس پر لازم ہے، لہذا اس پر اسی کے مثل ثابت ہوگا، جو اس کا محیل کے

پاس ہے، اور دونوں میں مقاصہ ہوجائے گا۔

اور اگر اس کی کوتاہی کے بغیر ہوتو اس لئے کہ محیل اقرار کرتا ہے کہ مال اس کے امین ہی کے قبضہ میں ضائع ہوا ہے، یعنی اس کے دعوے کے لحاظ سے اس کے وکیل کے ہاتھ میں تلف ہوا، اور فرض یہ کیا گیا کہ تعدی وزیادتی نہیں ہوئی ہے، اگرچہ کبار شافعیہ میں بغوی اس میں اختلاف کرتے ہیں، جس کی بنیاد یہ ہے کہ وکیل کا اپنے لئے لینا ضمان کا سبب ہے، وہ کہتے ہیں: وہ اپنی وکالت کے ثبوت کی وجہ سے ضامن ہوگا جیسا کہ وہ (یعنی محال) اقرار کرے کہ اس نے اپنا حق مکمل وصول کرلیا، اور وہ اس کے پاس تلف ہوگیا[1]۔

۴۷- دوسری حالت: جب محال کا انکار کرنے والا ہو:

الف- اس صورت میں جو لوگ کہتے ہیں کہ حوالہ ثابت کرنے والے (یعنی محیل) کا قول راجح ہے ان کے نزدیک اس کی قسم سے حوالہ ثابت ہوجائے گا، اور اس پر اس کے احکام مرتب ہوں گے، محیل بری ہوگا، محال علیہ سے مطالبہ ہوگا، پھر اس سے جو کچھ قبضہ میں آئے گا وہ محال کا ہوگا، اس لئے کہ اگر ہم محیل کی جانب دیکھیں تو یہی حوالہ کا تقاضا ہے جس کا اس نے اقرار کیا ہے، اور اگر ہم محال کی جانب دیکھیں تو وہ اپنے اس حق کی جنس کے پانے میں کامیاب ہوگیا جس کو اس کے سپرد کرنے سے محیل انکار کرتا ہے۔

ب- لیکن جو لوگ کہتے ہیں کہ حوالہ کا انکار کرنے والے (یعنی محال) کا قول راجح ہوگا، ان کے نزدیک اس کی قسم سے وکالت ثابت ہوجائے گی، اور اس کو محیل کی طرف سے قبضہ کا وکیل مانا جائے گا، اسی طرح محیل، عقد کے حوالہ ہونے کے دعوی پر اپنے قائم و برقرار رہنے میں، اپنے ذمہ میں محال کے دین کا اعتراف کرنے والا ہوگا۔

پھر اس کے بعد تین احتمالات ہوں گے: اس لئے کہ محال نے یا تو محال علیہ سے مال اپنے قبضہ میں لیا ہوگا یا قبضہ میں نہیں لیا ہوگا، پہلی حالت میں یا تو مال اس کے پاس باقی ہوگا یا ہلاک ہو چکا ہوگا۔

۴۸- (پہلا احتمال): محال نے مال پر قبضہ نہ کیا ہو:

اس حالت میں محال، اپنا حق محیل سے لے گا، پھر محیل کو حق ہوگا کہ اپنے دین کا مطالبہ محال علیہ سے کرے، اس لئے کہ فی الواقع اگر یہ وکالہ ہے (جیسا کہ بظاہر ثابت ہے) تو اس کا دین اب بھی اس کے مدیون کے ذمہ میں ہے، وکیل نے تاہنوز اس پر قبضہ نہیں کیا، اور اگر فی الواقع حوالہ ہے تو محال نے حوالہ کے تقاضے پر عمل نہیں کیا، اس لئے کہ بظاہر اس کو وکالہ مانا گیا ہے، اور بجائے اس کے کہ محال اپنا حق محال علیہ سے لیتا اس نے ظلم وزیادتی کرکے محیل سے اپنا حق لے لیا، لہذا اس کو حق ہوگا (حالانکہ اس کو اقرار ہے کہ محال علیہ کے ذمہ میں جو ہے وہ محیل کا ہے) کہ اس کو اپنے لئے اس مال کی ادائیگی کے طور پر لے لے جو محال نے اس سے لیا ہے، جیسے وہ شخص جس کو اپنے حق کی جنس کا مال مل جائے، متاخرین شافعیہ میں ابن المقری اور حنابلہ میں قاضی نے اسی کو راجح کہا ہے۔ حالانکہ کچھ لوگ اس کے اپنے اس اقرار کی وجہ سے، اس کو اس کے لینے سے منع کرتے ہیں۔

۴۹- (دوسرا احتمال): محال مال پر قبضہ کرلے، اور مال اس کے پاس باقی ہو:

اس حالت میں اس کو حق ہے کہ مقبوضہ مال اپنی ملکیت میں داخل کرلے، اس لئے کہ اس کو وکالت کے ثبوت کے باوجود اپنے اس حق کی جنس کا مال پانے والا مانا جائے گا، جس کے ادا کرنے سے محیل اس حوالہ کی وجہ سے گریز کرتا ہے جس کے ضمن میں محیل اس حوالہ کی وجہ سے اس کے دین کا اقرار کرتا ہے۔

---

(۱) نہایۃ المحتاج علی المنہاج بحواشیہ ۴/۷ ۱۴، مغنی المحتاج ۲/ ۱۹۷، المہذب ۱/ ۳۳۹، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۶۴، ۶۵، الفروع ۲/ ۶۲۹۔

۵۰-(تیسرا احتمال): محال مال پر قبضہ کرلے اور مال اس کے پاس ہلاک ہوجائے:

اس حالت میں (ثابت شدہ وکالہ پر تفریع کے طور پر) اگر مال اس کی کوتاہی سے ضائع ہوا، تو اس پر اس کا ضمان لازم ہوگا، اور اس پر اسی کے مثل ثابت ہوجائے گا، جو محیل کے ذمہ میں اس کا ہے، اور دونوں میں مقاصہ ہوجائے گا، اور اگر اس کی کوتاہی نہ ہو تو مال اس کے مالک (محیل) کا ہلاک ہوگا، اور وہ خود اس سے اپنا دین وصول کرے گا، بہر حال محال کو ادا کر کے محال علیہ بری ہوجائے گا، اس لئے کہ اگر یہ محال ہے تو یہ اس کا حق ہے، اور اگر یہ وکیل ہے تو اس نے عقد وکالہ کے تقاضے کے مطابق تقاضے سپرد کردیا ہے۔

۵۱-تنبیہ: اس آخری حالت میں محال کو ضامن نہ بنانا جب کہ کوتاہی کے بغیر مال اس کے قبضہ میں تلف ہوجائے (اس کی اور بھی نظائر ہیں) اس امر پر مبنی ہے کہ جب اس مشروع نزاع میں حوالہ نہ رہے گا تو وکالہ ثابت ہوجائے گا۔ اور فی الواقع شیخ ابواسحاق شیرازی نے "المہذب" میں اسی کو بیان کیا ہے، چنانچہ وہ مسئلہ کی اس شق کے بارے میں کہتے ہیں: اگر ہم مزنی کے قول کو لیں، اور محال حلف اٹھالے تو ثابت ہوجائے گا کہ وہ وکیل ہے، جیسا کہ بغوی نے اپنی "خلافیات" میں اسی مذکورۃ الصدر کو بیان کیا ہے (دیکھئے: فقرہ/ ۴۲)۔

لیکن جوینی محال کو ضامن بنانے کی ایک دوسری وجہ نقل کرتے ہیں، اور اس کی توجیہ یہ کرتے ہیں کہ دوسرے کی مملوک چیز کسی انسان کے قبضہ میں تلف ہونے کی صورت میں اصل ضمان کا واجب ہونا ہے، اور اس کا حق باقی رکھنے کے لئے حوالہ کے انکار میں اس کی تصدیق کرنے سے لازم نہیں آتا کہ وکالہ کو ثابت کرنے میں اس کی تصدیق کی جائے، تاکہ اس سے ضمان ساقط ہوجائے، جیسا کہ اگر فروخت کرنے والا اور خریدار عیب کے قدیم اور نیا ہونے کے بارے میں اختلاف کریں، اور ہم فروخت کرنے والے کی اس کی قسم کے ساتھ تصدیق کریں اور اس عیب کے سبب واپس کرنے کو ممنوع قرار دیں پھر تحالف (ایک دوسرے سے قسم لینے) یا کسی اور وجہ سے فسخ ہوجائے تو اس کو اس عیب کے تاوان کے مطالبہ کا حق یہ کہہ کر نہیں دیا جائے گا کہ یہ اس کی قسم کے تقاضے کے مطابق نیا عیب ہے[1]۔

شاید اسی طرح کی چیز کے لحاظ نے متاخرین شافعیہ کو شیرازی اور بغوی کی عبارتوں سے ہٹ کر اس طرح کہنے پر آمادہ کیا: (اور حلف کے ذریعہ حوالہ ٹل جاتا ہے) لیکن انہوں نے اس قول پر اعتماد نہیں کیا بلکہ اس اشارہ سے زیادہ انہوں نے اس کی طرف التفات تک نہیں کیا، (اگر یہ صحیح ہو) کہ وہ مقصود ہے، اور انہوں نے حوالہ کے ثبوت کی بنیاد پر تفریع کی ہے۔

مجلس عقد:

۵۱م- مالکیہ کا مشہور قول اور شافعیہ کا اصح قول یہ ہے کہ محیل کی طرف سے ایجاب اور محال کی طرف سے قبول کے ذریعہ حوالہ منعقد ہوجاتا ہے، اور قبول (اطلاق کے وقت اپنے متبادر معنی میں) کسی قرینہ صارفہ کے بغیر صرف مجلس عقد ہی میں ہوگا، یعنی اس مجلس میں جہاں محال کو ایجاب کا علم ہو، جس ایجاب سے تحریر یا کسی اور طریقہ سے رجوع نہ کیا گیا ہو۔

اگر محال کو مالدار پر حوالہ کیا جائے تو حنابلہ کے نزدیک اس کو قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا، رہا محال علیہ تو اس کی رضامندی شرط نہیں ہوگی، نہ عقد میں، نہ عقد سے باہر، اس لئے کہ وہ محیل کا مدیون ہے، وہ جس کو یا جس کے منتخب کردہ کو ادا کرنے کا مکلّف ہے، اس کے ساتھ

(۱) المہذب ۱/ ۳۳۹، نہایۃ المحتاج ۴/ ۴۱۷، مغنی المحتاج ۲/ ۱۹۷، ۱۹۸، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۶۵، ۶۶۔

اس کو کوئی سروکار نہیں ہے۔ ہاں حنابلہ کے نزدیک تنہا محیل کی طرف سے ایجاب کافی ہے، وہ مجلس عقد میں صرف محیل کے ایجاب کو کافی سمجھتے ہیں۔

بعض مالکیہ محال علیہ کی موجودگی اور اس کے اقرار یا اس کی موجودگی اور اس کے علم کی شرط لگاتے ہیں (۱)۔

مالکیہ میں ابن القاسم نے محال علیہ کی موجودگی اور اس کے اقرار یا اس کی موجودگی اور اس کے علم کی شرط لگائی ہے، مالکیہ کی ایک بڑی جماعت مثلاً ابن یونس، ابن عرفہ اور ابوالحسن نے ان سے اتفاق کیا ہے، حتی کہ ابن سودہ نے ''شرح التحفہ'' میں ان سب کے اجتماع واتفاق کی وجہ سے یہ اخذ کیا ہے کہ یہی رائے معتمد ہے، اور بناء بریں حوالہ علی الغائب فسخ کر دیا جائے گا، اس کے باوجود خلیل، قرافی اور ابن سلمون کا مسلک (اور یہی مالکیہ کے یہاں مشہور ہے) اس کی شرط نہ لگانا ہے۔ یہ دراصل ماجشون کا قول ہے، اور خود امام مالک کی طرف منسوب ہے (۲) اسی پر عام ثقہ اور اندلسی علماء ہیں (۳)۔

یہی غیر مالکی فقہاء کا قول ہے (۴)۔

(۱) الخرشی علی خلیل ۴/ ۲۳۲، المنتقی علی الموطأ ۵/ ۶۹، مغنی المحتاج ۲/ ۵، شرح ابن سودۃ للتحفہ ۲/ ۳۳، مطالب أولی النہی ۳/ ۳۲۷، مرشد الحیر ان نے دفعہ (۸۸۲) میں صراحت کی ہے کہ محال علیہ کی رضا کی شرط کے ساتھ اس کی حاضری کی شرط نہیں، اسی طرح مجلۃ الاحکام دفعہ (۶۸۲) میں صراحت ہے کہ محال علیہ کی عدم موجودگی میں محیل ومحال کے مابین ہونے والا حوالہ درست ہے اگر محال علیہ کو اس کی خبر دی جائے اور وہ اس کو قبول کر لے۔

(۲) یہ امام مالک کے نصوص سے استنباط کے طور پر صحیح ہے، چنانچہ انہوں نے اس شخص کے بارے میں جس پر اس کے ذمہ میں واجب دین سے زیادہ کا حوالہ کر دیا جائے، کہا ہے: ''اس دین کے بقدر میں حوالہ اور باقی میں حمالہ ہوگا''، اس سے بصراحت معلوم ہوتا ہے کہ اس کے اقرار کی شرط نہیں، اور جب اس کے اقرار یا اس کے ذمہ کی تفتیش کی شرط نہیں تو اس کی موجودگی کی شرط لگانا بے معنی ہے۔

(۳) الخرشی علی خلیل ۴/ ۲۳۵، حواشی التحفہ للعراقی ۲/ ۳۳، ۳۴۔

(۴) ابن عابدین ۴/ ۲۹۰، مغنی المحتاج ۲/ ۱۹۷، ۱۹۸، مطالب أولی النہی ۳/ ۳۲۷۔

۵۲- حنفیہ کی رائے کے مطابق ایجاب وقبول کی شرط یہ ہے کہ دونوں ایک مجلس یعنی مجلس عقد میں ہوں، اس کو محل ایجاب بھی کہا جاتا ہے، اور ہم یہ جان چکے ہیں کہ ابتداء کرنے اور جواب دینے میں سے ہر ایک ہر حوالہ کے تینوں اطراف میں سے ہر ایک کی طرف سے ہوسکتا ہے، اور اس کے ذریعہ حوالہ منعقد ہوجاتا ہے، البتہ وہ کبھی نافذ اور کبھی موقوف رہتا ہے جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے (دیکھئے: فقرہ/ ۲۹)۔

حنفیہ میں سے صاحب ''النہر'' نے (امام ابوحنیفہ ومحمد کے طریقے پر) اس کی تلخیص یوں کی ہے: مجلس میں محتال کا قبول کرنا اور محال علیہ کی رضامندی شرط ہے اگرچہ وہ غائب ہو (۱)۔

اطراف حوالہ کی عائد کردہ شرائط:

۵۳- (جیسا کہ حوالہ کے صیغہ میں گذرا، دیکھئے: فقرہ/ ۲۴) حنفیہ نے یہ شرط لگائی ہے کہ کوئی ناجائز شرط نہ ہو، خواہ وہ باطل کرنے والی ہو جیسے معلق کرنا یا کسی خاص وقت تک کی قید لگانا یا فاسد کرنے والی ہو جیسے انتہائی مجہول مدت تک تاجیل۔

''جامع الفصولین'' میں ہے: (تملیکات وتقییدات کی تعلیق ناجائز ہے، تملیک کی مثال: بیع، ہبہ اور اجارہ، اور تقیید کی مثال: وکیل کو معزول کرنا، اور ماذون پر پابندی لگانا) (۲)۔

(۱) ابن عابدین علی الدر المختار ۴/ ۲۹۰۔
اسی انداز پر (امام ابو یوسف کے طریقہ پر جس کو ہم نے ترجیح دیا ہے) کہا جائے گا: ان میں سے کسی ایک کا مجلس میں قبول کرنا، اور دوسرے کی رضامندی شرط ہے اگرچہ وہ غائب ہو، اور واضح ہے کہ جب یہ کہا جائے کہ مجلس عقد میں قبول کیا جائے گا تو یہ مان لیا جائے گا کہ اسی مجلس میں پہلے ایجاب ہو چکا ہے۔

(۲) جامع الفصولین ۲/ ۲، البحر ۶/ ۲۴۱، اسی طرح کی شرائط کی مثالیں عنقریب آئیں گی۔

یہ عبارت حوالہ پر منطبق ہے اس لئے کہ اس میں معاوضہ وتقیید کا بھی مفہوم ہے، کیونکہ محال ومحال علیہ میں سے ہر ایک نئی ذمہ داریاں لیتا ہے۔

۵۴- رہا خاص وقت کی قید لگانا اور انتہائی مجہول مدت تک تاجیل: تو اس لئے کہ خاص وقت کی قید لگانا حوالہ کی حقیقت (یعنی دین کو منتقل کرنا) کے خلاف ہے، لہٰذا اگر کوئی شخص مثلاً ایک سال کی مدت کے لئے حوالہ قبول کرلے تو یہ حوالہ ہوگا ہی نہیں، نیز اس لئے کہ انتہائی مجہول اجل تک تاجیل کے نتیجہ میں دشوار نزاع پیدا ہوگا، اس کی مثال یہ ہے کہ ذمہ داری لینے والا کہے: میں نے اس دین کا حوالہ جو تمہارا فلاں پر ہے اس شرط پر قبول کرلیا کہ میں اس کو بارش ہونے یا ہوا چلنے کے وقت تمہیں ادا کردوں گا، یہ ایسی شرط ہے جس میں کسی کا کوئی فائدہ نہیں، لہٰذا یہ لغو ہوگی، اور حوالہ فوری واجب الادا ہوجائے گا، اس کے برخلاف معلوم مدت تک تاجیل ہے مثلاً فلاں مہینہ کے ختم پر، یا قابل تحمل جہالت والی مجہول مدت تک تاجیل ہے، مثلاً اس سال گیہوں کی کٹائی کا موسم، کیوں کہ یہ متعارف مدت تک تاجیل ہے اور اس میں بالکل غرر نہیں یا معمولی غرر ہے۔

فقہاء حنفیہ نے حوالہ میں صراحت کی ہے کہ عقد حوالہ کی تاجیل صحیح نہیں، البتہ اس میں دین کی تاجیل درست ہے، لہٰذا اگر دوسرے سے کہے، میں نے فلاں پر تمہارے واجب شدہ حق کا اس شرط پر ضمان لے لیا کہ میں تم کو اس کے ساتھ فلاں پر ایک ماہ تک حوالہ کروں گا تو یہ تاجیل دین سے متعلق ہوگی، اس لئے کہ عقد حوالہ کی تاجیل درست نہیں (۱)۔

۵۵- مالکیہ کے قواعد کا تقاضا ہے کہ اس امر کے صحیح ہونے کا حکم ہو کہ فروخت کرنے والا، خریدار پر شرط لگائے کہ اس پر اپنے قرض خواہ

(۱) ابن عابدین ۴/۲۶۶، ۲۹۵، البحر ۶/۲۴۱۔

کو حوالہ کرے، یہ ابو اسحاق تونسی مالکی کی ذکر کردہ اس رائے کی بنیاد پر ہے کہ حوالہ میں دین کا اس سے مقارن ومتصل ہونا کافی ہے، دین کا حوالہ سے پہلے ہونا شرط نہیں۔

شافعیہ کے نزدیک اگر عاقد حوالہ میں رہن یا ضامن کی شرط لگائے تو معتمد یہ ہے کہ ناجائز ہے، انہوں نے خیار شرط کے بارے میں کہا: عقد حوالہ میں اس کا ثبوت نہیں، اس لئے کہ اس میں غبن کا اندیشہ نہیں ہے۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ حوالہ میں کوئی خیار نہیں ہوتا ہے، محض عقد سے لازم ہوجاتا ہے، نیز ان کی یہ بھی رائے ہے کہ اگر محتال پر اپنے پورے یا بعض حق کو کسی مدت تک (اگر چہ وہ معلوم ہو) مؤخر کرنے کی شرط لگادی جائے تو حوالہ صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ فوری واجب الاداء تاجیل سے مؤجل نہیں ہوتا (۱)۔

حوالہ کے اطراف:

اول: محیل اور اس کی شرائط:

۵۶- محیل میں، عقد کے صحیح ہونے کے لئے چند شرائط ہیں: اور اس کے نفاذ کے لئے ایک شرط ہے (دیکھئے: فقرہ/ ۹۴)۔

محیل میں حوالہ کے صحیح ہونے کی شرطیں دو قسم کی ہیں:

پہلی قسم: محیل کی اہلیت سے متعلق شرائط:

۵۷- الف- عقل: محیل کا عاقل ہونا شرط ہے، لہٰذا پاگل اور بچہ کا حوالہ جن کے پاس تمیز نہیں، منعقد نہ ہوگا، اس لئے کہ عقل، تمام تصرفات کی اہلیت کی ایک شرط ہے۔

(۱) مغنی المحتاج ۲/۱۹۵، کشاف القناع ۳/۳۸۳، ۳۸۵، بدایۃ المجتہد ۲/۱۶۰۔

ب-مالی تصرفات کا نفاذ:

بعض فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ جس کو دیوالیہ ہونے کے سبب تصرف سے روک دیا گیا ہو اس کی طرف سے دوشرائط کے ساتھ حوالہ صحیح ہوگا۔ قاضی کی اجازت اور دوسرے قرض خواہ کا ظاہر نہ ہونا، بعض شافعیہ کی یہی رائے ہے، لیکن انہوں نے اس کو ضعیف قرار دیا ہے، اس لئے کہ تصرف سے روکنا تمام قرض خواہوں کے حق کے لئے ہے، ہوسکتا ہے کہ وہاں حقیقت میں کوئی اور قرض خواہ ہو۔

سفیہ کے ولی کی اجازت سے اس کے حوالہ میں یہ دو آراء ملتی ہیں، مگر بے وقوفی کی وجہ سے حجر کی حالت میں جواز کا قول اقوی ہے، یہاں تک کہ امام الحرمین نے اسی کو قطعی کہا ہے۔

بہت سے فقہاء کی رائے ہے کہ سفیہ کے تصرف کو بعد میں ملنے والی اجازت، سابقہ اجازت کی طرح ہوگی، انہی میں سے حنفیہ و مالکیہ ہیں، لہذا اگر دین دو آدمیوں پر ہو، اور وہ دونوں اس کا حوالہ کردیں اور ان میں ایک ایسا ہو جس کا تصرف نافذ ہوتا ہے اور دوسرا اس کے برخلاف ہو، (یا وہ دونوں ساتھ ہی ساتھ محال علیہ ہوں، اور ان میں ایک ایسا ہو جس کا تصرف نافذ نہ ہوتا ہو) تو اس میں وہی اختلاف آئے گا، جو تفریق صفقہ کے نتیجہ میں معروف ہے[1]۔

دوسری قسم: محیل، محال کا مدیون ہو:

۵۸- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ حوالہ کی ایک شرط یہ ہے کہ محیل، محال کا مدیون ہو، اگرچہ سابقہ حوالہ کا دین ہو یا دین کفالہ ہو یا ان سب یا ان میں بعض سے مرکب دین ہو، انہوں نے اس کی وجہ یہ بتائی ہے کہ ایسے دین کا حوالہ متصور نہیں، جس کا وجود

(۱) مجمع الأنہر ۲/ ۲۲، ۲۳، ۲۶، الخرشی علی خلیل ۴/ ۴، ۲، مغنی المحتاج علی المنہاج ۲/ ۱۴۸، ۱۷۲۔

ہی نہ ہو، اور دین کا ثبوت، فقہ میں مقررہ اثبات کے طریقوں سے ہوتا ہے، مالکیہ کی صراحت کے مطابق یہ کافی ہے کہ محال اس کے ثبوت کا اقرار کرلے۔

حنفیہ نے شرط لگائی ہے کہ محیل، محال کا مدیون ہو، ورنہ مدیون پر حوالہ، قبضہ کا وکالہ، یا غیر مدیون کے ہاتھ دین کا ہبہ یا دین کی بیع ہے، یہ ہبہ اور یہ بیع ان کے نزدیک باطل ہیں[1]۔

دوم: محال اور اس کی شرائط:

۵۹- جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ) حوالہ کے انعقاد کے لئے محال میں شرط لگاتے ہیں کہ وہ عاقل ہو، اس لئے کہ اس کا حوالہ کو قبول کرنا شرط یا رکن ہے، اور غیر عاقل، قبول کرنے کا اہل نہیں، لہذا پاگل یا غیر ممیّز بچہ کا حوالہ قبول کرنا صحیح نہیں ہوگا۔

حنابلہ نے اس شرط کا ذکر نہیں کیا ہے، اس لئے کہ وہ محال کی رضامندی کی شرط نہیں لگاتے (صرف ایک ضعیف احتمال ان کے یہاں اس کا ہے) بلکہ اگر مالدار پر حوالہ کیا جائے تو ان کے نزدیک محال کو قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا[2]۔

سوم: محال علیہ اور اس کی شرائط:

۶۰- محال علیہ اصح قول کے مطابق (حوالہ مطلقہ کے اکثر انکار کرنے والوں کے نزدیک عقد حوالہ کے لئے) اجنبی ہے، لہذا اس میں اس طرح کی کوئی شرط نہیں، جن کا ذکر حنفیہ کرتے ہیں، صرف قاصر کی

(۱) ابن عابدین علی الدر المختار ۴/ ۲۸۱، مغنی المحتاج ۲/ ۱۹۸، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۵۶، ۶۱، ۶۹، الخرشی علی خلیل ۴/ ۲۳۳، نہایۃ المحتاج علی المنہاج ۴/ ۱۰، ۴، نیل المآرب ۱/ ۳۸۲۔

(۲) الخرشی علی خلیل ۴/ ۲۳۲، ۲۳۳، المہذب ۱/ ۳۳۷، ۳۳۸، مرشد الحیران نے دفعہ (۸۸۰) میں، اور مجلۃ الاحکام نے دفعہ (۶۸۴) میں اسی شرط کو اختیار کیا ہے، الفروع ۲/ ۶۲۶، الإنصاف ۵/ ۲۲۸، قواعد ابن رجب رص ۳۲۔

مصلحت کی رعایت ہوگی، اس لئے کہ ان کے نزدیک وہ (محال علیہ) محض استیفاءِ حق کا محل ہے، جیسے گھر جس میں سامان ہو یا تھیلی جس میں روپئے ہوں۔

حنفیہ کے نزدیک محال علیہ میں شرط ہے کہ وہ ادا کی کامل اہلیت رکھتا ہو، اور وہ اس طرح کہ اس میں درج ذیل دوصفات پوری طرح موجود ہوں۔

پہلی صفت: اہلیت:

۶۱ - یہ کہ عاقل ہو، ہم اس کی وجہ محال کے ضمن میں بیان کر چکے ہیں، لہذا پاگل یا غیر ممیّز بچہ پر حوالہ درست نہیں۔

اسی طرح اس کا بالغ ہونا بھی شرط ہے، لہذا بچہ کی طرف سے، کسی حال میں حوالہ کو قبول کرنا درست نہیں، یہ اس کو کفالہ پر قیاس کیا گیا ہے، جب تک کہ اس کے ذمہ میں یا اس کے پاس محیل کا، اتنا مال نہ ہو جس سے حوالہ کردہ دین ادا کیا جاسکے، اس لئے کہ اس صورت میں اس حوالہ کو قبول کرنا، ابتداءً رضا کارانہ عمل ہے، اگر حوالہ محیل کے حکم سے ہو، اور اگر اس کے حکم سے نہ ہو تو ابتدا وانتہا دونوں رضا کارانہ عمل ہے، کیونکہ وہ اس دوسری حالت میں اس سے واپس لینے کا حق نہیں رکھتا، اس کے بعد برابر ہے کہ بچہ کو تجارت کی اجازت ہو یا نہ ہو، بلکہ خود اس کا قبول کرنا اور اس کے ولی کا قبول کرنا برابر ہے، اس لئے کہ یہ نقصان دہ تصرفات میں سے ہے، لہذا ولی اس کا مالک نہ ہوگا، اور اس کے ذمہ میں یا اس کے پاس بقدر کفایت محیل کا مال نہ ہونے کی قید، حنفیہ کے کلام میں نہیں ہے، لیکن ابن عابدین نے ''البحر'' پر اپنے حاشیہ میں اسی کو ظاہر قرار دیا ہے، لہذا اگر اس قید میں خلل ہو یعنی اس کے ذمہ میں یا اس کے پاس محیل کا اس قدر مال ہو کہ اس کے دین کی ادائیگی کے لئے کافی ہو، تو مناسب ہے کہ انعقاد حوالہ کے لئے اس کے بلوغ کی شرط نہ لگائی جائے، بلکہ اس کے نفاذ کے لئے لگائی جائے، لہذا اگر وہ نابالغ ہو تو اس کا انعقاد اس کے ولی کی اجازت پر موقوف ہوگا۔

اس صورت میں بلوغ کی یہ شرط، شرط نفاذ ہونی چاہئے، جو محال علیہ میں اس حوالہ کے تعلق سے مطلوب ہے، جو اس کے اوپر واجب دین کے ساتھ مقید ہے، اس لئے کہ اس میں انجام کے لحاظ سے معاوضہ کا معنی ہے، چنانچہ اس میں مقاصہ کے طریقہ سے ایک دین، دوسرے دین کے ذریعہ ادا کیا جاتا ہے، لہذا اس میں ولی کی اجازت کی ضرورت ہوگی۔

لیکن اگر حوالہ مطلق ہو تو محال علیہ کا بالغ ہونا، شرط انعقاد ہوگی، جو ضروری ہوگی، اس لئے کہ یہ یہاں پر جیسا کہ صاحب ''البحر'' نے کہا: اگر محیل کے حکم سے ہو تو ابتدا میں رضا کارانہ عمل، اور انجام کے اعتبار سے معاوضہ ہے، اور اگر اس کے حکم کے بغیر ہو تو ابتدا اور انجام کار دونوں اعتبار سے تبرع ہے، لہذا یہ ان نقصانات میں سے ہے جن کو بچہ کا ولی اس کی طرف سے برداشت کرنے کا مالک نہیں ہے، جیسا کہ دوسرے تبرعات میں، لہذا یہ نابالغ کی طرف سے صحیح نہیں، اگر چہ اس کے ولی کی اجازت سے ہو۔

محال علیہ، محیل کا مدیون ہو یا اس کے پاس اس کا مال ہو، اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ حوالہ اس دین یا اس مال کے ساتھ مربوط اور مطلق نہ رہے، مگر یہ کہ کہا جائے: اس صورت میں حوالہ حکماً اس مال یا دین کے ساتھ مقید ہو کر منعقد ہوگا، اگر چہ وہ مطلق صیغہ کے ساتھ صادر ہوا ہو، اور ولی کی اجازت پر موقوف ہوگا، لہذا یہ قابل غور ہے[1]۔

---

(۱) حواشی ابن عابدین علی البحر ۲۶۸/۶، المہذب ۳۳۸/۱، الإنصاف ۲۲۸/۵۔

دوسری صفت: محال علیہ کا اپنی ذمہ داری کی ادائیگی پر قادر ہونا:

۶۲ - حنفیہ محال علیہ میں شرط لگاتے ہیں کہ وہ حوالہ کے نافذ کرنے پر قادر ہو، لہذا اگر وہ محیل کے گھر کے ثمن سے ادائیگی کی شرط کے ساتھ مقید کر کے حوالہ کو قبول کرے تو یہ حوالہ فاسد ہوگا، اس لئے کہ وہ دوسرے کا گھر فروخت نہیں کرسکتا۔ لیکن اگر گھر کے مالک کی طرف سے اس کے فروخت کرنے کی پہلے سے اجازت ہو تو حوالہ صحیح ہوگا، اس لئے کہ مانع نہیں رہا، البتہ اس کو فروخت کرنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا، اگرچہ حوالہ میں ادائیگی کا وجوب اسی پر موقوف ہے، اب اگر وہ اپنے اختیار سے گھر فروخت کردے تو اس کو ادائیگی پر مجبور کیا جائے گا، جیسے اگر کھیت کی کٹائی تک کے لئے حوالہ قبول کرے تو اس سے قبل اس کی ادائیگی پر اس کو مجبور نہیں کیا جائے گا۔

اسی طرح اگر حوالہ اس شرط پر قبول کرے کہ خود اپنے گھر کے ثمن سے اس کی ادائیگی کرے گا تو اس کو ادائیگی پر مجبور نہیں کیا جائے گا، تا آنکہ اپنی رضامندی سے اس کو فروخت کردے، لیکن اگر وہ خاص عقد حوالہ کے اندر اس بیع کو انجام دینے کی شرط لگا دے تو رہن پر قیاس کرتے ہوئے اس کو فروخت کرنے پر مجبور کیا جائے گا، اگر رہن میں عدم ادائیگی کی صورت میں مرہون کے فروخت کرنے کی شرط لگا دی گئی ہو، کہ یہ شرط لازم ہوگی، اس میں راہن رجوع کرنے کا مالک نہیں، اسی طرح صاحب "الظہیریہ" نے دونوں اقوال (اول) علی الاطلاق مجبور کرنا (دوم): علی الاطلاق مجبور نہ کرنا، کے درمیان تطبیق دی ہے، پہلے قول کو شرط لگانے پر اور دوسرے کو شرط نہ لگانے کی حالت پر محمول کیا ہے[1]۔

(۱) البحر علی الکنز ۶/۲۶۹، ابن عابدین علی الدر المختار ۴/۲۹۵، مجلۃ الاحکام دفعہ (۶۹۶) اور مرشد الحیران دفعہ (۸۹۵) کی یہی رائے ہے۔

محال علیہ کا مال دار ہونا:

۶۳ - حنفیہ و شافعیہ نے محال علیہ کے مال دار ہونے کی شرط نہیں لگائی ہے۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ محض عقد حوالہ سے، محتال کا حق، محال پر منتقل ہوجائے گا، اگرچہ محال علیہ دیوالیہ ہوجائے یا حوالہ مکمل ہونے کے بعد اپنے ذمہ واجب دین کا انکار کردے، خواہ دیوالیہ ہونا عقد حوالہ سے پہلے ہوا ہو یا اس کے بعد، لیکن اگر تنہا محیل کو محال علیہ کے دیوالیہ ہونے کا علم ہو تو محال کا حق، محال علیہ کے ذمہ منتقل نہیں ہوگا، اور نہ اس سے محیل کا ذمہ بری ہوگا۔

رہونی کی رائے ہے کہ اگر محال حوالہ پر راضی نہ ہو تو حوالہ کے لازم ہونے کے لئے محال علیہ کا مال دار ہونا شرط ہے۔

خرشی کی رائے ہے کہ اگر محال کو محال علیہ کی عدم مال داری کا علم نہ ہو، اور محیل کو اس کا علم رہا ہو تو حوالہ باطل ہوگا۔

حنابلہ کے یہاں اگر محال حوالہ سے راضی نہ ہو تو حوالہ کے لزوم کے لئے، محال علیہ کا مال دار ہونا شرط ہے، حنابلہ کے یہاں معتمد قول یہی ہے، یا اگر محال کو محال علیہ کی حالت کا علم نہ ہو، یہ حنابلہ کے یہاں ایک روایت کے مطابق ہے، حنابلہ صراحت کرتے ہیں کہ اگر کوئی شخص کسی مال دار پر اس کے دیوالیہ ہونے کے بعد[1] حوالہ قبول کرے تو اس کی رضامندی عیب دار ہے، لہذا غیر معتبر ہے، بلکہ اسے حوالہ فسخ کرنے کا حق ہے۔

امام احمد نے ملیء (مالدار) میں جس پر حوالہ قبول کرنا واجب ہے، مال، قول اور اپنے بدن کے لحاظ سے خوشحال ہونا معتبر قرار دیا ہے،

(۱) المغنی لابن قدامہ ۵/۶۰، واضح ہے کہ حنابلہ کا مقصود یہ ہے کہ محال کو ہمیشہ مال دار شمار کیا جائے گا، الخرشی علی خلیل ۴/۲۳۵، ۲۳۶، الرہونی ۵/۴۰۷، البجیرمی علی المنہج ۳/۲۳۔

یعنی وہ حوالہ کی ادائیگی پر قادر ہو، انکار کرنے والا اور ٹال مٹول کرنے والا نہ ہو، جیسا کہ یہ متبادر ہے، اور یہی ابن قدامہ نے ''المغنی'' میں سمجھا ہے۔

البتہ متاخرین حنابلہ کی رائے ہے کہ ''ملاء ۃ بالقول'' سے مراد: انکار نہ کرنا اور ٹال مٹول نہ کرنا ہے، اور وہ بدن میں ملاء ۃ کی تشریح کرتے ہیں کہ محال علیہ کو مجلس حکم میں حاضر کرنا ممکن ہو، اسی وجہ سے ان کے نزدیک، محال پر واجب نہیں کہ اپنے والد پر ان کی رضامندی کے بغیر یا اپنے شہر میں غیر موجود شخص پر حوالہ قبول کرے، اس لئے کہ ان دونوں کو مجلس حکم میں حاضر کرنا ممکن نہیں، اور اس کا نتیجہ ہے کہ محال کو اس حوالہ کے قبول کرنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا۔

انہوں نے ادائیگی کی قدرت میں، فوری طور پر قدرت ہونے کا اعتبار نہیں کیا ہے، اس لئے وہ مال دار جس کے قبضہ میں کسی وجہ سے مال نہ ہو، وہ ملی ء ہے جب تک اس میں سابقہ اوصاف موجود ہوں[1]۔

۶۴ – حنفیہ نے کہا: اگر محال ولی قاصر ہو مثلاً یتیم کا وصی، یا صغیر ممیّز ہو، جس کے ولی نے حوالہ کرنے کی اجازت دی ہو، تو شرط ہے کہ محال علیہ، مدیون اول سے زیادہ مال دار ہوتا کہ صغیر کا مال محفوظ رہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: ''وَلاَ تَقْرَبُوْا مَالَ الْيَتِيْمِ إِلاَّ بِالَّتِيْ هِيَ أَحْسَنُ''[2] (اور یتیم کے مال کے پاس نہ جاؤ، مگر اس طریق پر کہ جو مستحسن ہو)، بچہ یتیم کے درجہ میں ہے، البتہ ابن عابدین نے ''البحر'' پر اپنے حواشی میں اس کے خلاف مسلکی نصوص کو نقل کیا ہے، چنانچہ وہ (کتاب أحکام الصغار کے حوالہ سے) لکھتے ہیں: فخر الدین نے اپنے فتاوی کی کتاب البیوع میں لکھا ہے: باپ اور وصی اگر محیل سے کم مال دار شخص پر حوالہ قبول کرلیں تو اگر دین ان دونوں کے عقد کرنے سے واجب ہوا ہو تو امام ابوحنیفہ ومحمد کے نزدیک جائز ہوگا، امام ابو یوسف کے نزدیک جائز نہ ہوگا، اور اگر ان دونوں کے عقد کرنے سے واجب نہ ہوا ہو (جیسے وراثت) تو ان سبھی کے قول کے مطابق حوالہ صحیح نہیں ہوگا۔

صدر الاسلام ابوالیسر نے ''المبسوط'' کے باب الخلع (بچی کے مہر کے ہبہ کرنے کے حیلہ) میں لکھا ہے: باپ اپنے اوپر کچھ کا حوالہ قبول کرے تو اس مقدار میں شوہر کا ذمہ بری ہوجائے گا، اور اگر باپ مالداری میں شوہر کی طرح ہو تو بھی صحیح ہونا چاہئے، ابن نجیم نے ''البحر'' میں مالداری میں مساوات کے وقت، دونوں اقوال کے نقل کرنے پر اکتفا کیا ہے[1]۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ قاصر کے ولی کا حوالہ لینا، صرف ایک شرط کے ساتھ درست ہے، وہ یہ کہ خود قاصر کی مصلحت اس کی متقاضی ہو، اس کا ماخذ نص قرآنی ہے: ''وَيَسْأَلُوْنَکَ عَنِ الْيَتٰمٰى قُلْ إِصْلَاحٌ لَّهُمْ خَيْرٌ''[2] (اور (لوگ) آپ سے یتیموں کے باب میں دریافت کرتے ہیں، آپ کہہ دیجئے اور اس کی مصلحت کی رعایت رکھنا بہتر ہے)، اس کے ساتھ کوئی اور قید نہیں ہے، اسی وجہ سے انہوں نے کسی دیوالیہ پر ولی کے حوالہ قبول کرنے کو خواہ اس کے دیوالیہ ہونے کا علم اس کو رہا ہو یا نہ رہا ہو اور ایسے دین کے حوالہ قبول

(۱) المغنی لابن قدامہ ۵/ ۶۰، مطالب أولی النہی ۳/ ۳۲۸۔

(۲) سورۂ انعام/ ۱۵۳، سورۂ إسراء/ ۳۵۔

(۱) حواشی البحر لابن عابدین مع البحر ۶/ ۲۶۸، ۲۷۵، البدائع ۶/ ۱۶۔
منطق (علمی معیار) کا تقاضا ہے کہ ملیء ہونے کی شرط نہ لگائی جائے، اس لئے کہ شرعی ولایات رکھنے والے اپنے ماتحتوں کے لئے رشک اور غور وفکر کے ساتھ تصرف کرتے ہیں، اب اگر ثابت ہوجائے کہ دوسرا قول ہی مذہب میں صحیح ہے تو کوئی کلام نہیں۔
مجلۃ الاحکام نے اسی شرط کو دفعہ (۶۸۵) میں نیز مرشد الحیر ان نے دفعات (۸۸۱، ۸۸۹) میں لیا ہے۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۲۰۔

کرنے کو جو رہن یا ضمان کے ساتھ مضبوط کیا ہوا ہو باطل قرار دیا ہے، اس لئے کہ وثیقہ کے ٹوٹنے میں کھلا ضرر ہے۔

سیوطی سے پوچھا گیا کہ کسی شخص کا کسی دوسرے پر دین ہو، دائن کا انتقال ہوجائے اور اس کے ورثاء موجود ہوں اور اوصیا مدیون سے کچھ دین وصول کرلیں اور مدیون ان کو باقی دین کے ساتھ کسی دوسرے پر حوالہ کردے اور وہ حوالہ قبول کرلیں اور کوئی دوسرا ان کے لئے ضمان قبول کرلے، پھر محال علیہ مرجائے، تو کیا ان کو محیل سے وصول کرنے کا حق ہوگا یا نہیں؟ تو انہوں نے جواب دیا (وہ ضامن سے اور محال علیہ کے ترکہ سے مطالبہ کریں گے) اب اگر ان دونوں کا دیوالیہ ہونا ظاہر ہو تو حوالہ کھلے طور پر فاسد ہوجائے گا، اس لئے کہ یہ حوالہ یتیموں کی مصلحت کے موافق نہیں ہوا، لہٰذا وہ محیل سے وصول کریں گے [(۱)]۔

مصلحت کی ایک مثال: یتیم کے مال کو حوالہ کرنے والا فقیر یا ٹال مٹول کرنے والا ہو یا رعب و دبدبہ کی وجہ سے یا بھاگ جانے کی وجہ سے گریز کرنے کا اندیشہ ہو یا کسی بھی صورت میں وہ ادائیگی کرنے میں برا ہو، جب کہ محال علیہ، ان تمام چیزوں میں اس کے برعکس ہو تو یہ حوالہ قاصر کی مصلحت کے مطابق ہوگا۔

مجلس حکم میں محال علیہ کو حاضر کرنے کا امکان:

۶۵- یہ شرط صرف حنابلہ نے لگائی ہے، "شرح الخرقی میں" زرکشی نے (اس مال دار کی بحث میں جس پر حوالہ قبول کرنے کے لئے محال کو مجبور کیا جاتا ہے)، قدرت بالبدن کی تفسیر یہ کی ہے کہ اس سے مراد مجلس حکم میں اس کے حاضر کرنے کا ممکن ہونا ہے۔

الف- لہٰذا ان کے نزدیک صحیح نہیں کہ لڑکا اپنے باپ پر اس کی رضامندی کے بغیر حوالہ کرے، اس لئے کہ وہ اپنے باپ کو طلب نہیں کرسکتا، ابن نصر اللہ نے کہا: اس مسئلہ کو قدیم اصحاب میں سے کسی نے ذکر نہیں کیا، اور بظاہر اپنی ماں کی رضامندی کے بغیر اس پر حوالہ کرنا درست ہے۔

ب- اسی طرح محال پر لازم نہ ہوگا کہ اپنے والد پر حوالہ قبول کرے۔

ج- اور محال پر لازم نہ ہوگا کہ کسی ایسے شخص پر حوالہ قبول کرے جو اس کے شہر میں نہ ہو۔

د- نیز محال پر لازم نہ ہوگا کہ کسی طاقت وقوت والے پر حوالہ قبول کرے [(۱)]۔

حوالہ مطلقہ کو ناجائز کہنے والوں کے نزدیک محال علیہ کا محیل کے مال کا مدیون ہونا:

۶۶- حنفیہ یہ شرط نہیں لگاتے، اس لئے کہ انہوں نے حوالہ مطلقہ کو جائز کہا ہے، اس ضابطہ کی فروعات میں سے وہ مسئلہ ہے جس کو انہوں نے "المحیط" کے حوالہ سے "الفتاوی الہندیہ" میں نقل کیا ہے جس کی عبارت یہ ہے:

(اگر کوئی مسلمان کسی مسلمان کے ہاتھ ایک ہزار درہم میں شراب فروخت کرے، پھر فروخت کرنے والا کسی مسلمان کو خریدار پر حوالہ مقیدہ کردے (یعنی یوں کہے: میں نے فلاں کو تم پر اس ایک ہزار کے ساتھ جو میرا تم پر ہے، حوالہ کردیا) پھر ان میں اختلاف ہو: محال علیہ (یعنی خریدار) کہے: یہ ہزار، شراب کا ثمن تھا، اور محیل (یعنی فروخت کرنے والا) کہے: سامان کا ثمن تھا، تو فروخت کرنے والے محیل کے قول کا اعتبار ہوگا، اب اگر محال علیہ محیل کے خلاف، اس پر بینہ پیش کردے تو اس کا بینہ قبول کیا جائے گا۔

(۱) نہایۃ المحتاج علی المنہاج ۴/ ۴۰۹، ۴۱۰، البجیرمی علی المنہج ۳/ ۲۰، ۲۳، الحاوی للفتاوی ۱/ ۱۶۷۔

(۱) مطالب أولی النہی ۳/ ۳۲۷، ۳۲۹۔

حوالہ اگر مقید نہ ہو بلکہ مطلق ہو (یعنی فروخت کرنے والا خریدار سے کہے: میں نے تم پر فلاں کو ایک ہزار درہم کے ساتھ حوالہ کر دیا) تو حوالہ باطل نہ ہوگا، اگر چہ خریدار، محیل کے خلاف ثابت کر دے کہ اس پر واجب ایک ہزار، شراب کا ثمن تھا)۔

جو لوگ حوالہ مطلقہ کے قائل نہیں، وہ محال علیہ میں شرط لگاتے ہیں کہ وہ حوالہ کے دین میں محیل کا مقروض ہو[1]۔

۶۷ - جو مدیون ہونے کی حالت میں مر جائے، اس کا ذمہ اس دین کے ساتھ مشغول رہے گا، تا آنکہ اس کی طرف سے ادا کر دیا جائے، اور اگر اس کا کوئی ترکہ نہ ہو تو اس کا دین اس کے ذمہ سے ساقط نہ ہوگا، جب تک کوئی رضا کارانہ طور پر اس کے دین کو ادا نہ کر دے، اسی بنا پر اس کی موت کے بعد اس کے دائن کو حق ہوگا کہ اپنے دین کو اس کے اوپر حوالہ کر دے، اس کے ترکہ پر نہیں، اس لئے کہ ایک لحاظ سے ترکہ شخص نہیں، جبکہ حوالہ کسی شخص پر ہی ہوسکتا ہے، جس کو محال علیہ کہتے ہیں، ایک اور لحاظ سے ترکہ یا تو عین ہوگا، اور غیر حنفیہ کے نزدیک حوالہ عین پر صحیح نہیں، یا وہ اس کا دین ہوگا، اور دین وارث کے پاس منتقل ہو جاتا ہے، اور اس پر واجب ہے، کہ اس کو ادا کرے، میراث سے یا کسی اور شکل سے۔

رہا یہ طے شدہ ضابطہ کہ موت کی وجہ سے مردہ کا ذمہ ختم ہو جاتا ہے (یا بالفاظ دیگر: مردے کا کوئی ذمہ نہیں رہتا)، تو یہ آئندہ کے لحاظ سے ہے، ماضی کے لحاظ سے نہیں، شافعیہ نے یہی صراحت کی ہے۔

یہی حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے مذہب کا ظاہر ہے۔ محیل کا دین عام ہے خواہ حوالہ کا دین ہو یا ضمان کا یا کوئی اور (دیکھئے: فقرہ/ ۵۸)۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۳۰۴۔
مجلۃ الأحکام نے دفعہ (۶۸۶) میں اسی طرح مرشد الحیران نے دفعہ (۸۷۸) میں حوالہ مطلقہ کے جواز کو لیا ہے۔

اس عموم میں وہ دین بھی داخل ہے جس پر حوالہ مقیدہ میں حوالہ کیا جائے، اس ضابطہ کی تفریعات کے تحت آنے والے مسائل میں سے ایک مسئلہ یہ ہے: اگر کوئی شخص دو افراد کو سو دینار قرض دے، (ہر ایک کو پچاس پچاس) اور دونوں ایک دوسرے کا ضمان قبول کر لیں، پھر قرض دینے والا پچاس دینار کے ساتھ ان میں سے ایک پر حوالہ کر دے، تو کیا حوالہ صرف ان اصلی پچاس دینار سے متعلق ہوگا جو اس پر ہیں (یہاں تک کہ اس پچاس اصلی کی رہن چھوٹ جائے گی اگر اس میں رہن ہو) یا یہ حوالہ اس پچاس اصلی اور دوسرے ان پچاس سے متعلق ہوگا جن کا اس نے اپنے ساتھی کی طرف سے ضمان لیا ہے، یا اس میں محیل کا ارادہ معلوم کیا جائے گا؟ انہوں نے محیل کا ارادہ معلوم کرنے کو راجح قرار دیا ہے، اور اگر اس کا کوئی ارادہ نہ ہو تو اس کو اختیار ہوگا کہ از سر نو ارادہ کے ذریعہ، اس میں سے جس کے ساتھ چاہے حوالہ کو وابستہ کر دے، اسی طرح شافعیہ نے صراحت کی ہے[1]۔

حوالہ کا محل اور اس کی شرائط (مال محال بہ، اور مال محال علیہ):

مال محال بہ اور مال محال علیہ کی نوعیت پر بحث حسب ذیل انداز سے ہوتی ہے:

۱ - دین کا حوالہ۔

۲ - عین کا حوالہ۔

(۱) الخرشی علی خلیل ۴/ ۲۳۲، مغنی المحتاج علی المنہاج ۲/ ۱۴۹، ۱۹۸، نہایۃ المحتاج علی المنہاج ۴/ ۴۱۴، مطالب أولی النہی ۳/ ۳۲۶۔
لیکن صاحبین کے برخلاف صرف امام ابوحنیفہؒ کی رائے ہے کہ موت کے بعد مردے کے دین کی کفالت صحیح نہیں، اگر اس نے مال نہ چھوڑا ہو، اس لئے کہ اس صورت میں اس کا دین، ذمہ سے ساقط ہونے والے دین کی طرح ہے، کیونکہ اس کا مطالبہ کرنا ممکن نہیں (دیکھئے: کشف الأسرار علی اصول البزدوی ۴/ ۳۱۵)۔

۳-منفعت کا حوالہ۔

۴-حق کا حوالہ۔

اول: دین کا حوالہ:

۶۸- مال محال بہ کا دین ہونا جائز ہے، اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اسی طرح مال محال علیہ کا بلا اختلاف دین ہونا جائز ہے (ان لوگوں کے نزدیک جو اس کے وجود کی شرط لگاتے ہیں)۔

دوم: عین کا حوالہ:

۶۹- عین کا حوالہ (مطلق ہو یا مقید) صحیح نہیں، اس لئے کہ اس میں نقل حکمی کا تصور نہیں۔

رہا عین پر حوالہ (یعنی حوالہ مقیدہ میں)، عین کی جو بھی نوعیت ہو، تو غیر حنفیہ کے یہاں نامعلوم ہے، اس لئے کہ حنفیہ کے علاوہ سبھی فقہاء مال محال علیہ کے دین ہونے کی شرط لگاتے ہیں، لہذا عین پر حوالہ درست نہیں، خواہ وہ عین امانت ہو یا قابل ضمان ہو، جیسے ودیعت، مضاربت یا شرکت کا مال، چھوٹنے کے بعد رہن، میراث، قاصر سے پابندی اٹھانے کے بعد ولی کے قبضہ میں باقی رہ جانے والی چیز، عاریت، مغصوب، بھاؤ کر کے لی گئی چیز، عقد فاسد کے ذریعہ مقبوضہ چیز [۱]۔

سوم: منفعت کا حوالہ:

۷۰- اس کا حوالہ بھی صحیح نہیں، اس لئے کہ منفعت، عین کی طرح ہے، اس میں نقل حکمی کا تصور نہیں۔

رہا منفعت پر حوالہ تو فقہاء کی عبارتوں میں ہمیں کوئی ایسی چیز نہیں ملی، جس سے محسوس ہو کہ منفعت کا مال محال علیہ ہونا جائز ہے، ایسا بظاہر اس لئے ہے کہ منافع جن کا انسان کسی سبب سے مستحق ہوتا ہے خود صاحب منفعت کی طرف سے ذاتی طور پر ہی حاصل کئے جاتے ہیں، اور یہ ہمیشہ دین محال بہ کی جنس کے علاوہ سے ہوتے ہیں۔

چہارم: حق کا حوالہ:

۷۰م-حق کا حوالہ بھی درست نہیں، فقہاء نے صراحت کی ہے کہ حوالہ صرف دین کا ہوتا ہے [۱]۔

مال محال بہ اور مال محال علیہ کی شرائط:

اول: مال محال بہ کا لازم ہونا:

۷۱- حنفیہ کے نزدیک مال محال بہ میں شرط ہے کہ وہ دین لازم ہو، اس کو کفالہ پر قیاس کیا گیا ہے، دونوں میں قدر مشترک یہ ہے کہ کفالہ و حوالہ میں سے ہر ایک مدیون پر واجب کے التزام کا عقد ہے، لہذا اصل یہ ہے کہ جس دین کا کفالہ صحیح ہے، اس کا حوالہ بھی صحیح ہے، اور جس کا کفالہ درست نہیں، حوالہ بھی درست نہیں۔

اس کا تقاضا ہے کہ اگر بیوی اپنے اس نفقہ کو جو عدالت کے ذریعہ یا باہمی رضامندی سے مقرر کیا گیا ہے، مگر اس نے قرض نہیں لیا ہے، حوالہ کرے تو درست نہ ہو، اس لئے کہ یہ ایسا کمزور دین ہے، جو طلاق اور میاں بیوی میں سے کسی کی موت سے ساقط ہوجاتا ہے، البتہ انہوں نے صراحت کی ہے کہ استحساناً اس کا کفالہ صحیح ہے، حالانکہ ان کا ایک قاعدہ یہ ہے کہ جس دین کی کفالت درست ہے، اس کا حوالہ بھی درست ہے، بشرطیکہ مجہول نہ ہو، لہذا نفقہ کے اس دین کا حوالہ درست ہے، بلکہ غیر مقررہ نفقہ کا حوالہ بھی درست ہے (حالانکہ وہ ایک مہینہ

---

(۱) البحر ۶/ ۲۷۶، نہایۃ المحتاج علی المنہاج ۴/ ۴۱۴، مغنی المحتاج علی المنہاج ۲/ ۱۹۴، الخرشی علی خلیل ۴/ ۲۳۳، غایۃ المنتہی فی الجمع بین الإقناع والمنتہی ۲/ ۱۱۵، الفروع ۲/ ۶۲۳۔

(۱) البحر الرائق ۶/ ۲۹۶، ابن عابدین ۴/ ۲۹۰۔

گذرنے سے ساقط ہوجاتا ہے) اگر حوالہ، اس نفقہ کے ساقط ہونے سے قبل پورا ہوجائے، ورنہ صحیح نہیں، اس لئے کہ انہوں نے نفقہ کے کفالہ کے بارے میں یہی کہا، اور جن لوگوں نے کہا ہے کہ نفقہ کا کفالہ صحیح نہیں ہے، ان کے قول کی تاویل کی ہے، اور انہوں نے اس کی علت یہ بتائی ہے کہ وہ دین ہے ہی نہیں۔

رہا بیوی کا مہر تو صحیح اور قوی دین ہے، اور جب تک اسے ادا نہ کیا جائے یا اس سے بری نہ کیا جائے وہ واجب رہتا ہے، اگرچہ ممکن ہے کہ کسی عارض کی بنا پر خود عقد کا حکم باطل ہوجائے، مثلاً وطی سے پہلے طلاق دے دی جائے تو نصف مہر ساقط ہوجاتا ہے، لہذا مہر کا حوالہ، بلا اختلاف درست ہے [۱]۔

رہا زکاۃ کا دین تو درحقیقت وہ کسی بھی لحاظ سے دین نہیں ہے، خاص معنی کے اعتبار سے (اور اسی وجہ سے اس کو مردہ کے ترکہ سے وصول نہیں کیا جاتا)، لہذا اس کا حوالہ درست نہیں، یہ سب حنفیہ کے نزدیک ہے، ان کے علاوہ دیگر فقہاء لزوم کی شرط نہیں لگاتے، علی الاطلاق مالکیہ، بعض شافعیہ وبعض حنابلہ کے علاوہ فقہاء کی یہی رائے ہے۔

لزوم کی شرط لگانے پر مالکیہ کی ایک تفریع یہ ہے کہ اس دین کا حوالہ صحیح نہیں، جو بچہ یا سفیہ لے اور اس کو غیرضروری چیز میں صرف کرے، اس لئے کہ ولی اس کو برقرار نہیں رکھے گا۔

شافعیہ کے یہاں معتمد یہ ہے کہ شرط یہ ہے کہ دین فی الحال لازم ہو یا آئندہ لازم ہونے والا ہو۔ لازم: وہ دین ہے جس میں خیار نہ ہو، اور آئندہ لازم ہونے والا دین جیسے مدت خیار میں ثمن ہے، اس لئے کہ اصل بیع میں ثمن کا لازم ہونا ہے، اور خیار، لازم ہونے کی راہ میں ایک

(۱) مجمع الأنہر ۲/ ۱۲۳، ابن عابدین علی الدر المختار ۴/ ۲۵۱، ۲۶۳، المجلۃ دفعہ ۶۸۸۔

رکاوٹ ہے، رکاوٹ کے دور ہوتے ہی اصل خود بخود لوٹ آتی ہے، پھر مدت خیار میں ثمن کے محض حوالہ ہونے سے طرفین کا خیار باطل ہوجاتا ہے، اس لئے کہ حوالہ سے ان دونوں کی رضامندی، اس عقد کی اجازت ہے جس پر حوالہ کی بنیاد ہے، نیز اس لئے کہ ثمن میں خیار کا باقی رہنا، اس لزوم کے منافی ہے جو عقد حوالہ کی حقیقت میں داخل ہے [۱]۔

لہذا جعالہ میں، عامل کے لئے مشروط جعل (محنتانہ) کا حوالہ شافعیہ کے نزدیک کام مکمل ہونے سے قبل صحیح نہیں، اس لئے کہ ابھی وہ لازم نہیں ہوا، اور ایسا بھی ہوسکتا ہے کہ کبھی لازم نہ ہو، پھر اگر وہ لازم بھی ہوجائے تو اس کا لازم ہونا ذاتی نہیں، بلکہ کام کے واسطے سے ہے۔

حنابلہ کی غالب اکثریت کا مسلک یہ ہے کہ یہ شرط سرے سے معتبر ہی نہیں، اسی وجہ سے وہ صراحت کرتے ہیں کہ مال کتابت، اور جعالہ میں عامل کے جعل (محنتانہ) کا حوالہ صحیح ہے، حتی کہ کام شروع کرنے سے قبل بھی، بعض حنابلہ اپنے نقطۂ نظر کی مزید وضاحت کرتے ہیں کہ حوالہ وفاء (ادائیگی) کے درجہ میں ہے، نیز وہ مدت خیار میں ثمن کے حوالہ کو جائز کہتے ہیں، بلکہ یہ بدرجہ اولی جائز ہے، اس لئے کہ وہ لازم ہونے والا ہے [۲]۔

دوم: مال محال بہ یا مال محال علیہ کا عوض لینا صحیح ہو:

الف- مال محال بہ:

۴۷- شافعیہ نے شرط لگائی ہے کہ مال محال بہ کا عوض لینا صحیح ہو، اور

(۱) ابوسعود علی ملا مسکین ۳/ ۷، بعینہ اسی سبب سے اس کو دین ضعیف بھی ماننا ممکن ہے، الخرشی علی خلیل ۴/ ۲۳۳، مغنی المحتاج علی المنہاج ۲/ ۱۹۴، الإنصاف ۵/ ۲۲۵۔

(۲) مغنی المحتاج علی المنہاج ۲/ ۱۹۴، ۲۰۲، البجیرمی علی المنہج ۳/ ۲۱، الباجوری علی ابن قاسم ۱/ ۳۹۲، الأشباہ والنظائر للسیوطی ص ۱۵۱، مطالب أولی النہی ۳/ ۳۲۵، ۳۲۶۔

ان کی رائے ہے کہ فی الحال یا آئندہ لازم ہونے کی شرط ضروری نہیں ہے، لہٰذا جس کا عوض لینا صحیح نہ ہو (جیسے مسلم فیہ اور قبضہ سے قبل کوئی بھی مبیع، اور زکاۃ کا دین) اس کا حوالہ درست نہیں، حالانکہ وہ لازم ہے۔

مالکیہ اور جمہور حنابلہ میں سے ہر ایک اپنے اپنے انداز پر، اس سے اتفاق کی صراحت کرتے ہیں۔

مسلم فیہ کا عوض لینا درست نہیں، اس کے لئے ایک استدلال حضرت ابوسعیدؓ کی اس حدیث سے کیا جاتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "من أسلف في شيء فلا يصرفه إلى غيره"[1] (جو شخص کسی چیز میں بیع سلم کرے، اس کو دوسری چیز کی طرف نہ پھیردے)، تاہم انہوں نے کہا: اس کی اسناد میں عطیہ بن سعد عوفی ہیں، جس کے بارے میں منذری نے کہا: ان کی حدیث حجت نہیں ہے، اور اس کی ضرورت بھی نہیں ہے کیونکہ غیر مقبوض کی بیع کی ممانعت ثابت ہے[2]۔

بعض حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ مسلم فیہ کا ضمان لینا درست ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ اس کا حوالہ بھی صحیح ہے، اس لئے کہ حنفیہ کا قاعدہ ہے کہ جس دین کا ضمان درست ہے اس کا حوالہ بھی درست ہے، بشرطیکہ مجہول نہ ہو، سرخسی نے "المبسوط" میں اس کی صراحت کی ہے،

(۱) حدیث: "من أسلف في شيء فلا يصرفه إلى غيره" کی روایت ابوداؤد (۳/۷۴۴، ۷۴۵ تحقیق عزت عبید دعاس) اور ابن ماجہ (۲/۷۶۶ طبع الحلبی) نے کی ہے، منذری نے اس کے ایک راوی کے ضعیف ہونے کے سبب اس کو معلول قرار دیا ہے، مختصر السنن (۵/۱۱۳ شائع کردہ دار المعرفہ)۔

(۲) حدیث: "نهى عن بيع مالم يقبض" کے مفہوم میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی مرفوع حدیث ہے: "من ابتاع طعاما فلايبعه حتى يقبضه" (جو شخص غلہ خریدے تو اسے فروخت نہ کرے یہاں تک کہ اس پر قبضہ کرلے) اس حدیث کی روایت بخاری (الفتح ۴/۳۴۹ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

اسی طرح بعض حنابلہ نے، اس کو موجود کے درجہ میں اتارتے ہوئے اس کی صراحت کی ہے، اس لئے کہ اس سے بری کرنا صحیح ہے۔

لیکن شافعیہ اور ان کے موافقین اس طرح دین سلم میں فرق کرتے ہیں کہ اس کا ضمان صحیح قرار دیا ہے، لیکن اس کے حوالہ کو صحیح نہیں قرار دیا ہے، کیونکہ دین سلم کا عوض لینا صحیح نہیں، اور حوالہ عوض لینا ہے، اس لئے کہ وہ (حوالہ) بیع ہے، ضمان اس کے برخلاف ہے۔

ظاہر یہ ہے کہ جو لوگ زکاۃ میں قیمت لینا جائز کہتے ہیں، وہ لوگ دین زکوۃ میں حوالہ کے ممنوع ہونے کے لئے اس توجیہ کو (یعنی عوض لینے کے صحیح نہ ہونے کو) تسلیم نہیں کریں گے، لہٰذا جن لوگوں کے خیال میں ممانعت کی کوئی اور علت نہیں وہ اس کے حوالہ کے جواز کی صراحت کرتے ہیں۔

خود شافعیہ میں بھی بعض حضرات صراحت کرتے ہیں کہ زکاۃ کے دین کا حوالہ صحیح ہے، اس لئے کہ وہ وصول کرنا ہے، بیع نہیں۔

گذر چکا ہے کہ مدت خیار میں ثمن کا حوالہ بہت سے فقہاء (مثلاً شافعیہ و حنابلہ) کے نزدیک صحیح ہے، اس لئے کہ حوالہ میں استثنائی طور پر تسامح سے کام لیا جاتا ہے، کیونکہ حوالہ، ارفاق (نفع رسانی) ہے، جیسا کہ گذر چکا ہے[1]۔

۷۳- اسی شرط کا اعتبار کرنے کی وجہ سے مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ بیع سلم میں دونوں دین (محال بہ و محال علیہ) کا اناج ہونا ممنوع ہے، بلکہ وہ اس شرط کی تخریج میں اس مقدار پر اکتفا کرتے ہیں، اس لئے کہ ان کے نزدیک قبضہ سے قبل جس کی بیع ممنوع ہے وہ

(۱) حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۴/۲۹۳، المبسوط ۲۰/۷۴، الإنصاف ۵/۲۲۳، النہایہ علی المنہاج وحواشیہا ۴/۴۱۰، ۴۱۱، مغنی المحتاج علی المنہاج ۲/۱۹۴۔

شاید یہ دوسرے ضابطہ پر تفریع کی قبیل سے ہے اور وہ ضابطہ یہ ہے کہ حوالہ استیفاء ہے بیع نہیں ہے۔

صرف معاوضہ کا اناج ہے، کچھ اور نہیں، اس میں اشہب کا اختلاف ہے[1]۔

(اس علت کا تقاضا ہے کہ ان کے نزدیک دین پر دین کا حوالہ بھی ممنوع ہو جب کہ ان میں سے ایک بیع کا اناج ہو اور دوسرا قرض ہو) ابوالولید ابن رشد نے اسی کو ثابت کیا ہے[2]۔ اور خلیل نے ''بیوع'' میں یہی راہ اختیار کی ہے، لیکن یہاں حوالہ میں وہ اس صورت کو ممنوع نہیں کہتے ہیں جب کہ دو میں سے ایک دین فوری واجب الادا ہو، (جیسا کہ خود امام مالک سے منقول ہے، اور ابن القاسم کے علاوہ عام مالکیہ کی یہی رائے ہے)، ان کا میلان ابن یونس کے اس قول کی طرف ہے کہ یہی زیادہ درست ہے، اس میں اس دوسرے دین کے پہلو کو غالب کرنا ہے جو بطور معاوضہ اناج نہیں ہے، لیکن ابن القاسم نے اس کو صرف اس شرط پر صحیح قرار دیا ہے کہ دونوں دین فوری واجب الادا ہوں، یہ فوری واجب الادا ہونے کو قبضہ کے درجہ میں رکھا ہے[3]۔

ب-مال محال علیہ:

۷۴- جن لوگوں نے مال محال علیہ کا عوض لینے کے صحیح ہونے کی شرط لگائی ہے یہ وہی لوگ ہیں جنہوں نے یہی شرط مال محال بہ میں لگائی ہے، لہذا وہاں سلم کے راس المال کا حوالہ صحیح نہیں، اور یہی حکم مسلم فیہ اور قبضہ سے قبل ہر مبیع اور دین زکوۃ کا بھی ہے، اگرچہ حنابلہ کے یہاں دین سلم، مسلم فیہ اور سلم کے راس المال میں سے ہر ایک

---

(۱) اشہب نے حوالہ جائز قرار دیا ہے، اگر دونوں اناج سبب استحقاق: سلم وغیرہ میں متفق ہوں اور رأس المال یا ثمن برابر ہوں۔ اس صورت میں یہ تولیہ کی قبیل سے ہوگا (بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۰۰، التحفۃ لابن عاصم وحواشیہا للعراقی ۲/ ۳۴)۔

(۲) یہی رائے واقعتاً مذہب مالکی کی عکاس ونمائندہ ہونی چاہئے۔

(۳) الخرشی علی خلیل ۴/ ۲۳۵، التحفۃ لابن عاصم وحواشیہا للعراقی ۲/ ۳۴۔

کے بارے میں ایک قول ہے کہ ان کا اور ان پر حوالہ صحیح ہے[1]۔

اس شرط کی بناء پر واضح ہے کہ حوالہ بیع ہے، اور ہم پہلے ہی اس بحث سے فارغ ہو چکے ہیں۔ (دیکھئے: فقرہ/ ۱۱)۔

سوم: مال محال بہ یا مال محال علیہ کا مستقر ہونا:

الف-مال محال بہ:

۷۵- دین مستقر: ایسا دین، جو اس کے مقابل کے تلف یا فوت ہونے سے فسخ نہ ہو خواہ اس کا سبب جو بھی ہو، جیسے عقد سلم میں، مال مسلم فیہ کا محال ہونا۔

لہذا دخول اور موت سے قبل مہر، منفعت کے وصول پانے یا مدت کے گذرنے سے قبل اس کی اجرت، مبیع پر قبضہ سے قبل ثمن، اور اس طرح کی دوسری چیزیں سب دین لازم ہیں، ان کا عوض لینا صحیح ہے، لیکن یہ مستقر نہیں، اس لئے کہ یہ اپنے مقابل کے فوت ہونے سے ساقط ہو سکتے ہیں، جیسے بیوی کا مرتد ہونا، اجیر یا مستاجر کی موت، اور مبیع کا تلف ہونا، لہذا ان کا حوالہ صحیح نہیں، اور اگر کوئی دوسری شرط ناقص ہو تو بدرجہ اولی صحیح نہیں، جیسے مدت خیار میں ثمن، اس لئے کہ وہ لازم نہیں۔

بہت سے حنابلہ اس شرط کو ضروری قرار دیتے ہیں اگرچہ جمہور حنابلہ اس کے قائل نہیں مگر پھر بھی بعض حنابلہ کا دعوی ہے کہ یہ ان کے یہاں زیادہ مشہور ہے[2]۔

---

(۱) الرشیدی علی النہایہ علی المنہاج ۴/ ۷۸، الفروع ۲/ ۶۲۴، الإنصاف ۵/ ۲۲۳۔

(۲) الفروع ۲/ ۶۲۵۔

محال بہ میں اس کی شرط لگانے کا کوئی وجیہ سبب ظاہر نہیں ہوتا جب کہ مدیون اپنے دین کے استقرار سے قبل اس کی ادائیگی کے حق کا مالک ہے، جیسا کہ ہم ابن قدامہ مقدسی کے کلام (جس کو عن قریب مال محال علیہ کے ضمن میں ہم ذکر کریں گے) اور مجد الدین ابن تیمیہ کے کلام میں دیکھیں گے۔

ب-مال محال علیہ:

۷٦-مال محال علیہ کے مستقر ہونے کی شرط کی صراحت بھی صرف حنابلہ نے کی ہے، اور انہوں نے یہ صراحت امام احمد سے نقل کی ہے، اس کی تفریع کرتے ہوئے ابن قدامہ کہتے ہیں: دین سلم، مستقر نہیں، اس لئے کہ وہ مسلم فیہ کے انقطاع کی وجہ سے فسخ ہوسکتا ہے، پھر کہتے ہیں: (اگر عورت دخول سے قبل اپنے شوہر پر اپنے مہر کے بدلے حوالہ کردے تو صحیح نہیں، اس لئے کہ یہ مہر مستقر نہیں، اور اگر شوہر اس کے مہر کا حوالہ کردے تو صحیح ہے، اس لئے کہ شوہر کو، مہر عورت کے سپرد کرنے کا اختیار ہے، شوہر کی طرف سے مہر کا حوالہ کرنا، شوہر کے سپرد کرنے کے قائم مقام ہے، اور اگر عورت دخول کے بعد، مہر کا حوالہ کردے تو صحیح ہے، اس لئے کہ اب یہ مستقر ہے، اور اگر فروخت کرنے والا مدت خیار میں مشتری پر ثمن کا حوالہ کردے تو مذکورہ بالا امر پر قیاس کے مطابق صحیح نہیں، اور اگر خریدار اس کا حوالہ کردے تو صحیح ہے، اس لئے کہ یہ حوالہ ادائیگی کے درجہ میں ہے، اور خریدار کو اختیار ہے کہ اس کے استقرار سے قبل ادا کردے)۔

یہاں قابل لحاظ امر یہ ہے کہ ابن قدامہ نے اپنے اس کلام میں، دین غیر لازم مثلاً مال کتابت اور مدت خیار میں ثمن اور دین لازم غیر مستقر جیسے دین سلم اور دخول سے قبل مہر کے مابین کوئی فرق نہیں کیا ہے، اسی طرح انہوں نے صرف دین محال علیہ میں مستقر ہونے کی شرط لگائی ہے، محال بہ میں نہیں، چنانچہ انہوں نے کہا کہ شوہر بیوی کو دخول سے قبل اس کے مہر کا حوالہ کرے تو صحیح ہے، لیکن اگر بیوی شوہر پر حوالہ کرے تو ممنوع ہے، اس لئے کہ شوہر مہر کا حوالہ کرسکتا ہے، کیونکہ اس کی طرف سے سپرد کرنا درست ہے، تاہم حنابلہ میں کچھ لوگ اس شرط کے معتبر ہونے میں اختلاف کرتے ہیں، چنانچہ مجد الدین ابن تیمیہ نے "المحرر" میں، ان دیون میں سے جن پر حوالہ کرنا اور جن کا حوالہ کرنا درست ہے صرف دین سلم کو مستثنی کیا ہے (اور دین سلم کے حوالہ اور اس پر حوالہ کو ممنوع کہا ہے) یہ جس کا انہوں نے استثناء کیا ہے، اس کے ممنوع ہونے میں ان کے یہاں اختلاف ہے، چنانچہ صاحب "الانصاف" نے نقل کیا ہے کہ دین سلم کا حوالہ اور اس پر حوالہ علی الاطلاق صحیح ہے[1]۔

چہارم: مال محال علیہ کسی مالی معاوضہ کا نتیجہ ہو:

۷۷-یہ شرط، شرط لزوم ہے، لہٰذا جو شخص اپنی بیوی کے ساتھ مال پر خلع کرلے، پھر اس مال پر حوالہ کرے، اور اس مال پر محال کے قبضہ کرنے سے قبل، عورت مرجائے گو کہ وہ مال دار ہو، یا عورت دیوالیہ ہوجائے (جیسا کہ انہوں نے اس کو ظاہر قرار دیا ہے) تو محال کو اختیار ہوگا کہ اس (خلع کرنے والے) سے اپنا دین وصول کرے، یہ حوالہ ابتداً صحیح ولازم ہے، تاہم وہ اس لزوم سے ہٹ بھی سکتا ہے، جیسا کہ ہم نے دیکھا، مالکیہ میں ابن مواز نے اسی کو صحیح قرار دیا ہے[2]۔

پنجم: مال محال بہ یا مال محال علیہ کا معلوم ہونا:

الف-مال محال بہ:

۷۸-فقہاء نے اس کے معلوم ہونے کی شرط لگائی ہے، اس لئے کہ ناواقفیت میں دھوکہ ہے جس سے ہر معاوضہ فاسد ہوجاتا ہے، حوالہ معاوضہ کے معنی سے خالی نہیں جیسا کہ گذرا، لہٰذا مجہول کا حوالہ صحیح

---

(۱) الفروع وتصحیح ۲/ ٦۲۵، الإنصاف ۵/ ۲۲۳، المغنی ۵/ ۵۵، ۵٦۔

(۲) یہ رائے ابن مواز کے علاوہ کسی بھی، دوسرے مذہب میں ہمیں نہیں ملی، خود مالکیہ کو اس کے قبول کرنے میں تردد ہے (دیکھئے: الخرشی علی خلیل وحواشیہا ۴/ ۲۳۳)، اور اگر مقبول بھی ہو تو یہ لزوم عقد کے منافی نہیں، بلکہ عقد حوالہ لازم رہے گا تاآنکہ اس میں تخییر کا کوئی تقاضا نہ پایا جائے جیسے عقد بیع، کہ وہ مدت خیار کے بعد لازم ہے، لیکن کبھی اس کے بعد اس میں خیار عیب حاصل ہوجاتا ہے۔

نہیں، جیسے اس چیز کا حوالہ جو فلاں پر آئندہ ثابت ہوگی[۱]۔

اس شرط میں کوئی اختلاف نہیں، خواہ ہم یہ کہیں کہ حوالہ، عوض لینا ہے یا یہ کہیں کہ حوالہ وصول پانا ہے، اس لئے کہ مجہول کا عوض لینا ممنوع ہے، کیونکہ اس میں غرر ہے، اسی طرح مجہول کا وصول پانا اور اس کا ادا کرنا محال ہے، اس لئے کہ یہ ایک مشکل نزاع پیدا کرے گا، ہر فریق جہالت کے ذریعہ، مساویانہ طور پر احتجاج کرے گا، یہاں تک کہ اگر کسی پر بہت سارے دین ہوں، جن کی مقدار نہ معلوم ہو، وہ اپنے قرض خواہ سے کہے: میں نے تم کو فلاں پر ان تمام دین کے ساتھ حوالہ کردیا جو تمہارے مجھ پر ہیں، تو حوالہ صحیح نہیں۔

۷۹- بہت سے فقہاء نے وضاحت کے ساتھ تحدید کی ہے کہ یہاں پر مال کیسے معلوم ہوگا، ان میں شافعیہ و حنابلہ ہیں، وہ کہتے ہیں: (جس چیز میں سلم صحیح نہیں، اس کا حوالہ بھی صحیح نہیں)، لہذا ان کے نزدیک یہ شرط ہے کہ اس کی مقدار معلوم ہو مثلاً سو کپڑے اور اس کی جنس معلوم ہو مثلاً سوتی یا اونی، اسی طرح ان کی ان صفات کا معلوم ہونا بھی شرط ہے، جن کے اختلاف سے اغراض و مقاصد میں واضح فرق ہوتا ہے، یعنی اس کی جامع صفات، یا جیسا کہ فقہاء نے کہا: (سلم میں اس کی معتبر صفات) جیسے لمبائی، چوڑائی، باریک ہونا، دبیز ہونا، نرم ہونا، کھردرا ہونا، اور رنگ وغیرہ[۲]۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ خون بہا کے اونٹوں کا حوالہ صحیح نہیں، اس لئے کہ یہ عمر اور تعداد کے بغیر معلوم نہیں ہوتے، اور یہ سلم میں اس کے معتبر انضباط کے لئے کافی نہیں ہے، اور یہی شافعیہ اور حنابلہ میں سے ابوالخطاب کے یہاں معتمد ہے، اگرچہ یہاں کچھ لوگ ان کا حوالہ اور ان پر حوالہ کے صحیح ہونے کے قائل ہیں، مثلاً کسی شخص کے، اور خود اس پر دوسرے کے موضحہ[۱] کے تاوان کے پانچ اونٹ ہوں، وہ اپنے ان اونٹوں کا حوالہ، ان پر کردے، حنابلہ میں قاضی کا مذہب اور خود امام شافعی کا ایک قول یہی ہے، انہوں نے اونٹوں کی عمر اور ان کی تعداد کے علم پر اکتفاء کیا ہے، لہذا محال بہ کے معلوم ہونے کا معنی متحقق ہونے کے لئے، سلم میں مطلوبہ صفات کو منضبط کرنا حتمی نہیں، اور متوقع طور پر پیدا ہونے والے نزاع کے خاتمہ کے لئے، عمر، قیمت اور بقیہ صفات میں، کم از کم اس حد کا اعتبار ہوگا، جس پر وہ نام صادق آئے، جیسا کہ حنابلہ میں قاضی نے ایسا ہی کہا (اگرچہ ضمان کے بارے میں شافعیہ کے کلام کے قیاس کا تقاضا ہے کہ عمر اور تعداد کے علاوہ شہر کے غالب اونٹوں کی حالت کی رعایت کی جائے)[۲]۔

ب- مال محال علیہ:

۸۰- شافعیہ و حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ دونوں دین محال بہ ومحال علیہ) کا متعاقدین یعنی محیل ومحال کو معلوم ہونا شرط ہے[۳]۔

ہمیں فقہاء حنفیہ و مالکیہ کے کلام میں حوالہ مقیدہ میں، مال محال علیہ کے معلوم ہونے کی شرط کی صراحت نہیں ملی، جیسا کہ یہ مال محال بہ میں موجود ہے، البتہ حنفیہ کے قواعد سے اس کا شرط ہونا معلوم ہوتا ہے[۴]۔

---

(۱) البحر الرائق ۶/۲۷۰۔

(۲) یہ تمام صفات اس کارخانہ کے مال میں پائی جاتی ہیں جو صرف اسی قسم کا مال تیار کرتا ہو۔

(۱) موضحہ: جنایات میں سر کے زخم کا ایک درجہ جس میں ہڈی نظر آنے لگتی ہے (المصباح المنیر مادہ: ''وضح'')۔

(۲) المہذب ۱/۳۳۷، حاشیۃ الباجوری علی ابن قاسم ۱/۳۹۵، المغنی لابن قدامہ ۵/۵۷، الفروع ۲/۶۲۳۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۴/۴۱۲، البجیرمی علی المنہج ۳/۲۲۔

(۴) ان دلائل میں سے ایک یہ ہے کہ حنفیہ نے مال محال بہ میں معلوم ہونے کی شرط کی وجہ یہ بتائی ہے کہ (مجہول کا عوض لینا ممنوع ہے، کیونکہ اس میں غرر ہے) اس توجیہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اسی طرح مال محال علیہ میں بھی معلوم ہونا شرط ہے۔

ششم: مال محال بہ یا مال محال علیہ کا حوالہ سے قبل ثابت ہونا:

الف- مال محال بہ:

۸۱- مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ حوالہ سے قبل ذمہ میں مال محال بہ کا ثابت ہونا شرط ہے، اس پر انہوں نے یہ تفریع کی ہے کہ یہ صحیح نہیں کہ کوئی شخص دوسرے کو مثلاً روپے یا غلہ اس شرط کے ساتھ قرض دے کہ قرض دینے والا قرض لینے والے کے مدیون سے اس کے بقدر وصول کرلے گا، کیونکہ اس حالت میں واضح ہے کہ دین محال بہ، حوالہ کے ساتھ ہی ایک ہی وقت میں ثابت ہوا ہے۔

بعض مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ اس میں کوئی حرج نہیں کہ تم کسی سے اس کا گھر اس دین کے عوض کرایہ پر لو جو دین فوری واجب الادا یا مؤجل، تمہارا کسی دوسرے شخص پر ہو، اور اسی وقت میں تم اس کو اس دوسرے پر حوالہ کردو۔

حنابلہ کے نزدیک اگر محیل کسی ایسے شخص کو جو اس کا مدیون نہیں ہے، اس شخص پر حوالہ کردے جس پر محیل کا دین ہے، تو یہ وکالہ ہے، جو حوالہ کے لفظ سے ہوا ہے [۱]۔

ب- مال محال علیہ:

۸۲- مالکیہ وحنابلہ نے حوالہ سے قبل مال محال علیہ کے ثابت ہونے کی شرط لگائی ہے، مالکیہ میں باجی نے اس شرط پر تفریع کی ہے کہ اگر مدیون اپنے مدیون کے علاوہ پر حوالہ کردے، پھر محال علیہ کو اتنا مال دے دے جس سے وہ دین حوالہ کو ادا کردے، پھر یہ شخص (محال علیہ) دین کی ادائیگی سے قبل دیوالیہ ہوجائے، یا مرجائے، تو محال کو حق ہوگا کہ اپنا دین محیل سے وصول کرلے، پھر یہ خود محال علیہ سے اپنا دیا ہوا مال واپس لے گا، لیکن یہی ان کے نزدیک حمالہ کا حکم ہے، اور یہی حمالہ کی صورت ہے، اور اس کے بعد اس کے اتنا مال دے دینے سے کہ وہ دین کو ادا کرسکے یہ حمالہ حوالہ میں تبدیل نہیں ہوگا۔

لیکن شافعیہ نے اس کے خلاف صراحت کی ہے، چنانچہ خطیب نے کہا: اب اگر کہا جائے: زمانۂ خیار میں ثمن کا خریدار پر حوالہ کا صحیح ہونا مشکل ہے، اگر خیار فروخت کرنے والے کو یا دونوں یعنی (فروخت کرنے والے اور خریدار) کو ہو، اس لئے کہ ثمن خریدار کی ملکیت سے منتقل نہیں ہوا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ جب فروخت کرنے والا حوالہ کردے گا تو اس کی اجازت ہوجائے گی، اب حوالہ ملکیت سے متصل ہوکر ہوگا، اور یہ کافی ہے [۱]۔

ہفتم: مال محال بہ یا مال محال علیہ کا فوری واجب الادا ہونا:

الف- مال محال بہ:

۸۳- ایسے دین کا حوالہ صحیح نہیں جس کی ادائیگی کا وقت ابھی نہیں آیا ہو، اِلا یہ کہ دین محال علیہ فوری واجب الادا ہوچکا ہو، اس لئے کہ اگر دین محال علیہ بھی فوری واجب الادا نہ ہوا ہوگا تو کم از کم بیع الکالئی بالکالئی لازم آئے گی، اسی کے ساتھ ایک اور خرابی لازم آئے گی یعنی ''ربا النساء'' (ادھار کا سود)، اگر دونوں دین میں ربا کی ایک ہی علت موجود ہو۔

مالکیہ نے اس شرط کو اسی طرح علی الاطلاق، ابن القاسم کے طریقہ پر ذکر کیا ہے [۲]۔

حنفیہ نے یہ قاصر کے مال کے حوالہ میں اور اسی طرح کے ہر ایسے

---

(۱) الرہونی علی خلیل ۵/ ۳۹۷، ۴۰۲، ۴۰۳، المنتقی للباجی علی الموطأ ۵/ ۶۷، کشاف القناع ۳/ ۳۸۴۔

(۱) المنتقی ۵/ ۷۰، مغنی المحتاج علی المنہاج ۲/ ۱۹۴۔

(۲) الخرشی علی خلیل ۴/ ۲۳۴۔

شخص کے مال کے حوالہ میں جہاں صاحب مال کے لئے اصلح کی رعایت واجب ہوتی ہے یہ شرط لگائی ہے کہ مال محال بہ اگر فوری واجب الاداء ہو چکا ہوتو اس کا فوری واجب الادا رہنا برقرار رہے۔ اس لئے کہ ایک مدت تک کے لئے اس کا حوالہ، وقتی ابراء ہے، لہذا یہ اس دائمی ابراء پر قیاس کرتے ہوئے جس کا ولی، قاصر کے مال میں مالک نہیں ہوتا ناجائز ہے، امام ابو یوسف نے یہاں مطلقاً کہا ہے، اور وہ تفصیل نہیں کی ہے جو امام ابوحنیفہ ومحمد نے کی ہے، ان دونوں حضرات نے یہ تفصیل کی ہے کہ باپ یا وصی کے عقد کے ذریعہ واجب دین کی تاجیل جائز ہے، اوران دونوں کے عقد کے بغیر واجب دین (مثلاً میراث اور اتلاف) میں تاجیل ناجائز ہے (اس کو ''البحر'' میں ''المحیط'' کے حوالہ سے نقل کیا ہے)، پھر کہا: اسی طرح متولی (نگراں وقف) کی طرف سے حوالہ کو قبول کرنا، اسی تفصیل کے مطابق ہے [۱]۔

یہ شرط ولی کے تصرفات میں اس متفقہ عام اصل وضابطہ کی محض ایک جزوی تطبیق ہے جس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اس کے تصرفات مصلحت سے وابستہ ہیں (دیکھئے: فقرہ/ ۹۶)۔

ب- مال محال علیہ:

۸۴- مالکیہ نے مال محال علیہ کے فوری واجب الادا ہونے کی شرط لگائی ہے اگر چہ دین محال بہ فوری واجب الادا نہ ہو۔

ہشتم: مال محال بہ یا مال محال علیہ کا مثلی ہونا:

۸۵- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ دین کا حوالہ یا دین پر حوالہ صحیح ہے اگر مال مثلی ہو، جمہور فقہاء کی رائے (اور یہی شافعیہ کے یہاں اصح ہے) یہ ہے کہ دین ذوات القیم کا حوالہ، اور اس پر حوالہ دونوں صحیح ہے۔ اس لئے کہ جس کی جامع صفات ہوں، اس کی ان صفات کو منضبط کردینا کافی ہے، اسی طرح اس کے بارے میں باب سلم میں کوئی اختلاف نہیں کرتا۔ لہذا منضبط ذات القیم کو مثلی پر قیاس کیا جائے گا، جب تک دونوں ذمہ میں دین ہوں، ان کی جامع صفات ہوں جن سے نوع اور مقدار کی معرفت ہوجاتی ہو، جیسے کپڑے اور جانور (ہر چند کہ ان میں معروف ومشہور اختلاف ہے) اون، روئی، بال، لکڑیاں، پتھر، لوہا، سیسہ، بلور، شیشہ، اینٹ، مٹی کے بنے ہوئے برتن [۱]، کاغذ، کتابیں اور آلات، بشرطیکہ جامع صفات والی ہوں، مثلاً کسی خاص کارخانہ کی بنی ہوئی، بلکہ ایک مجتہد ان مؤخر الذکر چیزوں کو اس صورت میں مثلی کے قبیل سے مان سکتا ہے، جس میں قابل ذکر فرق نہیں ہوتا۔

کچھ شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ مال محال بہ یا محال علیہ کا مثلی ہونا شرط ہے، بلکہ شافعیہ وغیرہ میں سے بعض وہ ہیں جو مطلق

---

(۱) البحر ۶/ ۲۷۵۔

اگر مصلحت کی رعایت تاجیل کی متقاضی ہو (جیسا کہ لوٹ کھسوٹ کے زمانہ میں) تو کیا حکم ہے؟ مجھے فقہاء کی صراحت نظر نہیں آئی، اصولی طور پر جائز ہونا چاہئے۔

(۱) المہذب ۱/ ۲۰۷، ۷/ ۳۳۳، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۵۷۔

راقم الحروف کہتا ہے: مذہب حنفی میں مال مثلی صرف کیلی اور وزنی اشیاء میں محدود نہیں ہے بلکہ اس میں گن کر فروخت کی جانے والی اشیاء جن میں قابل ذکر فرق نہ ہو مثلاً انڈے اور آخروٹ، اور ناپ کر فروخت کی جانے والی اشیاء جن کے اجزاء ایک جیسے ہوں جیسے آج کل سوتی واونی کپڑے بھی داخل ہیں، لہذا ان کے نزدیک مثلی ہر وہ چیز ہے جس کو ان چاروں معیاروں (کیل، وزن، تعداد اور ناپ) کے ذریعہ منضبط کیا جاسکے، اس کے افراد میں کوئی ایسا فرق نہ ہو، جس کا ادائیگی کے وقت لحاظ کیا جاتا ہو، بلکہ ان میں سے ہر ایک فرد دوسرے کی جگہ بلا کسی قابل ذکر فرق کے آجاتا ہو، حتی کہ اگر تربوز عرف میں گن کر بکتا ہو تو ذات القیم ہوگا، اس لئے کہ اس کا سائز الگ الگ ہوتا ہے، اور اگر وزن سے بکے تو مثلی ہوگا، لہذا اوپر ذکر کی گئی اکثر وبیشتر انواع کاغذ، روئی، شیشہ اور لوہا وغیرہ یہ سب مثلی ہوں گے (دیکھئے: الفقہ الاسلامی فی ثوبہ الجدید ج ۳، فقرات/ ۸۲-۹۹)۔

مثلیت پر اکتفا کرنے کے بجائے ثمنیت کے لئے مخصوص ہونے کی بھی شرط لگاتے ہیں، لہذا اس قول کے لحاظ سے صرف سونا یا چاندی یا ان کے علاوہ نقود کے طور پر لین دین میں استعمال ہونے والی چیزوں کا حوالہ ہوسکتا ہے۔

ان تمام حضرات کے نزدیک مثلی ہونے کا معنی یہ ہے کہ دین کیلی یا وزنی چیز کی جنس سے ہو، اور صفت کے ذریعہ اس کا انضباط ہو سکے، جیسے نقود، غلے اور تیل، لہذا ذات القیم کا حوالہ درست نہیں، ذات القیم وہ چیز ہے جو اس انداز کی نہ ہو جیسے مختلف انداز کے کپڑے اور جانور، کبھی غیر مثلی چیز ذمہ میں ثابت ہوسکتی ہے، جیسے اس کو اس کی صفت کے ساتھ فروخت کیا جائے یا اس کو مہر یا بدل خلع کے طور پر ادا کرنے کا التزام کیا جائے، لیکن اس کا حوالہ نہ ہوگا، اس لئے کہ حوالہ کا مقصود بغیر کسی فرق کے حق تک رسائی حاصل کرنا ہے، اور یہ چیز صرف مثلیات میں ہوسکتی ہے[1]۔

نہم: مال محال بہ اور مال محال علیہ کی جنس، مقدار اور صفت کا یکساں ہونا:

۸۶- حنفیہ کے یہاں حوالہ مقیدہ میں، مال محال بہ و مال محال علیہ کا جنس یا مقدار یا صفت میں یکساں ہونا شرط نہیں، اس کی شرط لگانے کی بحث، حنفیہ کے علاوہ صرف دوسرے فقہاء کے مذاہب ہی میں آتی ہے۔

اس کی تفصیل حسب ذیل ہے:

الف- مال محال بہ:

۸۷- صفت سے مراد: عمدہ یا گھٹیا ہونا، فوری واجب الادا یا مؤجل ہونا اور اجل کی مقدار ہے، نہ کہ رہن یا ضمان کے ذریعہ توثق (پختگی) کی صفت سے متصف کرنا، بلکہ یہ صفت تو محض حوالہ کے سبب ہی دونوں دین سے ساقط ہوجاتی ہے، اس لئے کہ حوالہ قبضہ کے درجہ میں ہے۔ لہذا چاندی کے سکے کا سونے کے سکے پر، یا سونے کے سکے کا چاندی کے سکے پر یا گیہوں کا جو پر یا بھیڑ کا بکری پر یا اس کے برعکس، یا مثلاً پانچ کپڑوں کا دس کپڑوں پر یا دس کپڑوں کا پانچ پر حوالہ درست نہیں، ہاں اگر اس کے دس کپڑے کسی دوسرے شخص پر ہوں، اور وہ ان میں سے پانچ کا پانچ کے ساتھ حوالہ کردے تو حوالہ صحیح ہے اس لئے کہ اس کی شرط مکمل ہے، کھوٹے کا کھرے پر یا کھرے کا کھوٹے پر حوالہ، یا فوری واجب الادا کا مؤجل پر یا مؤجل کا فوری واجب الادا پر، ایک ماہ کے لئے مؤجل کا، دو ماہ کے لئے مؤجل پر یا اس کے برعکس کا حوالہ درست نہیں۔

البتہ کسی خاص ملک کے سکے میں سے سونے کے سو دینار کا یا ہندوستانی گیہوں میں سے سو اُردب کا (ایک بڑا پیمانہ جس میں چوبیس صاع غلہ آتا ہے) یا سوتُر کی بھیڑوں کا جن کے رنگ وعمر وغیرہ کو باضابطہ بیان کردیا گیا ہو حوالہ، ان ہی کے مثل سو پر صحیح ہے، جب کہ دونوں دین فوری واجب الادا ہوں، یا دونوں ایک ہی مدت، مثلاً ایک سال کے لئے مؤجل ہوں۔

اس شرط کے لگانے میں حکمت یہ ہے کہ حوالہ (خواہ ہم اس کو معاوضہ مان کر چلیں یا غیر معاوضہ) عقد ارفاق (نفع رسانی کا عقد) ہے، جس کا مقصد: ادا کرنا اور وصول کرنا ہے، نفع اندوزی یا زیادہ لینا مقصود نہیں ہے، لہذا اگر اس میں فرق رہنے کی اجازت دی جائے تو حوالہ کرنے والوں میں دوڑ شروع ہوجائے گی، ہر ایک کی خواہش ہوگی کہ دوسرے کو دھوکہ و نقصان پہنچائے اس کے لئے جتنا چھوڑا ہے اس سے زیادہ حاصل کرلے، اور یہ حوالہ کے مقصود کے خلاف ہے، پھر جو لوگ محال کی رضامندی کی شرط نہیں لگاتے ان کے لحاظ سے

(۱) مغنی المحتاج علی المنہاج ۲/ ۱۹۴، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۹۹، نہایۃ المحتاج علی المنہاج ۴/ ۴۱۱، الفروع ۲/ ۶۲۳۔

دونوں دین میں اختلاف کے باوجود اس کو مجبور کرنا کیسے معقول ہوسکتا ہے۔

تفاوت سے بچنے میں حد درجہ احتیاط کرتے ہوئے شافعیہ میں قاضی ابوطیب نے کہا کہ ایک ہزار کا دو شخصوں پر حوالہ جن میں سے ہر ایک محیل کے ایک ہزار کا قرض دار ہو اور دونوں ایک دوسرے کے ضامن ہوں اس شرط کے ساتھ کہ محال ان میں سے جس سے چاہے مطالبہ کرسکتا ہے، ممنوع ہے، انہوں نے ممانعت کی وجہ یہ بیان کی کہ محال، مطالبہ میں زیادتی واضافہ کا فائدہ اٹھاتا ہے، کیونکہ حوالہ سے قبل وہ صرف ایک شخص سے مطالبہ کرسکتا تھا، اور حوالہ کے بعد دو افراد سے مطالبہ کرے گا، اگرچہ شافعیہ ہی میں شیخ ابواسحاق نے اس کی مخالفت کرتے ہوئے اس حوالہ کو صحیح قرار دیا ہے، اس لئے کہ محال کو اگرچہ زائد مطالبہ کا فائدہ مل گیا، لیکن وہ اپنے حق کے بقدر ہی لے گا، اور ابھی تک متاخرین شافعیہ انہیں دو رایوں میں سے ایک کے قائل چلے آرہے ہیں: ایک طرف بلقینی اور سبکی نے پہلی رائے کو صحیح قرار دیا ہے تو رملی کبیر نے دوسری رائے کو اختیار کیا ہے۔

شافعیہ نے اس شرط کو اسی طرح ثابت کیا ہے، جو شافعیہ کے اصل مذہب کے موافق ہے، اگرچہ بعض شافعیہ صفت میں یکسانیت کی شرط میں اگر تفاوت، محال کے مفاد میں ہو اختلاف کرتے ہیں، اس لئے کہ محیل اس صورت میں بطور حسن ادائیگی کے زائد کو رضا کارانہ طور پر دے رہا ہے[1]۔

۸۸- اس شرط کو مالکیہ و حنابلہ نے بھی ذکر کیا ہے، (دیکھئے: فقرہ/ ۸۳)، البتہ صرف مالکیہ نے اس کا استثناء کیا ہے کہ عمدہ ہونے، ردی ہونے یا قلت و کثرت میں اختلاف کے وقت محل ممانعت وہ صورت ہے جب کہ محال محال علیہ سے اپنے علاحدہ ہونے سے قبل قبضہ نہ کرلے۔

یہ تمام حضرات اپنے مذکورہ بالا اقوال میں شافعیہ کے دوش بدوش ہیں، حتی کہ محال کے مفاد میں تفاوت والی صورت میں اختلاف کے متعلق بھی حنابلہ صراحت کرتے ہیں کہ وہ جوں کا توں باقی رہے گا، البتہ مالکیہ کا موقف اس کے برعکس ہے، وہ اعلی صفت یا زیادہ مقدار والے پر حوالہ لینے کو ممنوع کہتے ہیں، یہ ان کے یہاں متفق علیہ ہے اور ادنی صفت یا اقل مقدار پر حوالہ لینے کے بارے میں ان کے یہاں تردد اور اختلاف ہے۔

مالکیہ صراحت کرتے ہیں کہ مقدار میں تفاوت کے ساتھ حوالہ کے صحیح ہونے میں کوئی اختلاف نہیں، اگر زیادتی میں ابراء کا لفظ اور باقی میں حوالہ کا لفظ استعمال کیا جائے، مثلاً: اگر ایک ہزار کا قرض خواہ کہا: میں نے تم کو تین سو سے بری کردیا، اور تم مجھے بقیہ کے ساتھ اپنے فلاں قرض دار پر حوالہ کردو، اور دوسرا کہے: میں نے حوالہ کردیا یہ بہت واضح ہے[1]۔

حوالہ میں عوض طلب کرنا:

۸۹- استعاضہ سے مراد یہ ہے کہ محال ومحال علیہ حوالہ کے صحیح ہونے کے بعد، محال بہ کے عوض کی ادائیگی پر راضی ہوجائیں۔

استعاضہ حنفیہ کے نزدیک جائز ہے، یہی حنابلہ کا راجح مذہب ہے، امام شافعی یا ان کے متقدمین اصحاب کی اس کے بارے میں کوئی صراحت نہیں، اس کے بارے میں مالکیہ کا مذہب معلوم نہ ہوسکا۔

حنفیہ وحنابلہ نے جواز میں یہ قید لگائی ہے کہ دونوں عوض ربوی نہ ہوں، اور اگر ربوی ہوں تو مجلس میں ایک دوسرے پر قبضہ کرنا

(۱) نہایۃ المحتاج ۴/ ۴۱۲، ۴۱۳، فتاوی السیوطی ۱/ ۱۶۷، مغنی المحتاج علی المنہاج ۲/ ۱۹۵، ۴/ ۱۳، ۴۱۳، البجیرمی علی المنہج ۳/ ۲۲۔

(۱) الخرشی علی خلیل ۴/ ۵/ ۲۳، الإنصاف ۵/ ۲۲۷۔

واجب ہے (۱)۔

ب- مال محال علیہ:

۹۰- دین محال بہ کے تعلق سے اس شرط کے بارے میں بحث ہوچکی ہے، یہاں بھی بعینہ یہی بحث ہے، لہذا اس کے اعادہ کی ضرورت نہیں، البتہ یہاں اس امر پر تنبیہ کردینا مناسب ہے کہ اس شرط کی تشریح بعض شافعیہ کے کلام میں: فی الواقع اور متعاقدین (محیل و محال) کے اعتبار سے یعنی ان دونوں کی رائے اور ان کی معلومات کی حد تک، مساوات سے کی گئی ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر دونوں دین فی الواقع حقیقت میں مساوی ہوں، لیکن متعاقدین یا ان میں سے ایک کو اس مساوات کا علم نہ ہو، تو حوالہ باطل ہے، اسی طرح اس صورت میں بھی حوالہ باطل ہوگا، جب کہ اس کے خیال میں مساوات ہو، لیکن حقیقت میں مساوات نہ ہو (۲)۔

دہم: مال محال علیہ پر قبضہ (اگر وہ سلم کا راس المال یا ربوی ہو جو علت ربا میں محال بہ کے موافق ہو):

۹۱- حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ مال محال علیہ پر قبضہ شرط ہے، اگر وہ سلم کا راس المال ہو، یا ربوی ہو جو علت ربا میں محال بہ کے موافق ہو، "المبسوط" میں سرخسی کی اصل عبارت یہ ہے (اور اس لئے کہ وہ یعنی دین حوالہ محال علیہ کے ذمہ میں اسی صورت کے ساتھ ثابت ہوتا ہے، جس صورت میں محیل کے ذمہ میں تھا حتی کہ اگر وہ صرف یا سلم کا بدل ہو تو محال علیہ کے ساتھ اس کا تبادلہ کرنا ناجائز ہے) جیسا کہ محیل کے ساتھ ناجائز ہے، عقد صرف وعقد سلم محال علیہ سے قبضہ میں لینے سے قبل، متعاقدین کے الگ الگ ہونے کی وجہ سے باطل ہوجاتا ہے، مالکیہ نے یہاں اناج پر اناج کے حوالہ میں قبضہ کا ذکر نہیں کیا، البتہ انہوں نے خاص طور پر صرف کی حالت میں اس کی ضرورت کی صراحت کی ہے، اس کے حوالہ کے عقد کے بارے میں مالکیہ کی عبارت ہے (ان کی گفتگو میں علاحدگی سے قبل اور ان کی مجلس کے دراز ہونے سے قبل قبضہ ضروری ہے، ورنہ یہ عقد فاسد ہوجائے گا)۔

شافعیہ بلا تردد اس شرط کا اگرچہ اموال ربویہ میں ہوا انکار کرتے ہیں، اس لئے کہ حوالہ میں معاوضہ (اس کا قائل ہونے کے بعد) دوسرے معاوضات کے انداز پر نہیں ہے، شافعیہ کی اصل عبارت یوں ہے (یہ یعنی حوالہ، دین کے عوض دین اموال کی بیع ہے، جس کو ضرورت کی وجہ سے جائز کہا گیا ہے، اور اسی وجہ سے مجلس میں ایک دوسرے پر قبضہ کا اعتبار نہیں کیا گیا، اگرچہ دونوں دین ربوی ہوں (۱)۔

رہا سلم کے راس المال میں، تو شافعیہ کے یہاں ایک معتمد کتاب "شرح المنہاج" پر اپنے حاشیہ میں بجیرمی کہتے ہیں (اس چیز کا حوالہ صحیح نہیں جس کا عوض نہیں لیا جاتا (۲) اور نہ اس پر حوالہ صحیح ہے، جیسے دین سلم، یعنی مسلم فیہ اور راس المال (جو بھی ہو)۔

وہ امور جن کا حوالہ میں ہونا شرط نہیں ہے:

۹۲- یہ شرط نہیں ہے کہ حوالہ میں دونوں دین کا سبب ایک نوعیت کا ہو، یعنی مثلاً: دونوں قرض کے ہوں یا بیع کے یا ضمان کے، لہذا کوئی رکاوٹ نہیں کہ حوالہ کے دونوں دین میں سے کوئی ایک عقد معاوضہ کا

---

(۱) الفروع ۳/۶۲۶، مطالب أولی النہی ۳/۳۲۵، المبسوط ۲۰/۴۷۔

(۲) نہایۃ المحتاج علی المنہاج ۴/۴۱۲، البجیرمی علی المنہج ۳/۲۲۔ اس تشریح کی بناء پر یہ شرط دونوں دین کے علم کی شرط سے بے نیاز کردیتی ہے، اس لئے کہ مساوات کے علم سے متساوی چیزوں کا علم ہوجاتا ہے۔

(۱) المبسوط ۲۰/۴۷، الخرشی علی خلیل وحواشیہ ۴/۲۳۵۔ رہا سلم کا رأس المال تو ان کے اصول کے تقاضے سے اس کا حوالہ اور اس پر حوالہ ممنوع ہے، لیکن ہمیں اس کے بارے میں ان کی صراحت نہیں ملی۔ نہایۃ المحتاج علی المنہاج وحواشیہا ۴/۴۰۸۔

(۲) یعنی شرعاً قبضہ سے قبل اس کا عوض لینا ناجائز ہو۔

ہو، اور دوسرا (مثلاً) اتلاف کا دین ہو، یا ان میں سے ایک مہر ہو اور دوسرا بدل خلع یا بدل قرض یا اجرت ہو(۱)۔

نیز یہ بھی شرط نہیں کہ دین محال بہ، محیل پر اصلی طور پر ثابت ہو، لہذا جو دین اپنے غیر اصلی محل میں ہو (مثلاً اگر حوالہ یا کفالہ کا ہو) تو اس کا حوالہ صحیح ہے، یعنی یہ کہ محال علیہ یا کفیل، خود اپنے کسی مدیون پر حوالہ کردے، بلکہ محال کے لئے یہ بھی جائز ہے کہ اپنے قرض خواہ کو محال علیہ پر حوالہ کردے، اور مکفول کے لئے جائز ہے کہ اپنے دائن کو کفیل پر حوالہ کردے(۲)۔

یہ دراصل شافعیہ کی کتابوں میں محال علیہ کے ایک ہوتے ہوئے محال کے متعدد ہونے کے اضافہ کے ساتھ موجود ہے، "الشرح الکبیر" میں رافعی کی اصل عبارت یہ ہے (اگر تم زید کو عمرو پر حوالہ کردو، پھر عمرو زید کو بکر پر حوالہ کردے، پھر بکر دوسرے پر حوالہ کردے تو جائز ہے، محال علیہ متعدد ہیں: زید جو کہ محال ہے، ایک ہی ہے، اور اگر تم زید کو عمرو پر حوالہ کردو، پھر زید بکر کو عمرو پر حوالہ کردے، پھر بکر کسی اور کو عمرو پر حوالہ کردے تو جائز ہے، یہ تعدد محتالین (حوالہ لینے والوں) میں ہے، اور عمرو، جو محال علیہ ہے، ایک ہے، اور اگر تم زید کو عمرو پر حوالہ کردو، پھر تم پر عمرو کا اسی دین کے بقدر ثابت ہوجائے، اور وہ زید کو تم پر حوالہ کردے تو جائز ہے)(۳)۔

کسی شرط انعقاد کے مفقود ہونے کی جزاء (یعنی حوالہ کا باطل ہونا):

۹۳- اگر انعقاد حوالہ کی تمام یا بعض شرائط موجود نہ ہوں تو حوالہ باطل ہوگا، یعنی ان شرائط کی خلاف ورزی کی جزاء کے طور پر حوالہ منعقد نہ ہوگا۔

یہ فقہاء کے مابین متفق علیہ ہے، اس میں اختلاف کی گنجائش نہیں، ورنہ شرائط انعقاد کا کوئی فائدہ نہ رہ جائے گا (تعاقد کے لئے عام احکام میں یہ چیز معروف ہے، جس کو اس وقت کی علمی اصطلاح میں نظریہ عقد کہتے ہیں)۔

البتہ انعقاد حوالہ کے لئے بعض شرائط کے بارے میں فقہاء کے مابین کبھی اختلاف ہوجاتا ہے، جو فقہاء کسی چیز کو شرط انعقاد مانتے ہیں، اس شرط کے نہ پائے جانے پر وہ حضرات حوالہ کو باطل کہتے ہیں، لیکن جو لوگ یہ شرط نہیں مانتے وہ اس میں ان سے اختلاف کرتے ہیں۔

یہ طے شدہ قاعدہ ہے کہ انعقاد کے تمام ارکان وشرائط کا فقدان، اور ان میں سے صرف بعض کا فقدان نتیجہ میں یکساں ہیں، لہذا اگر بعض بنیادی عناصر موجود نہ رہیں تو نتیجہ کے لحاظ سے سب کی عدم موجودگی کی طرح ہیں، یعنی عقد باطل ہوگا۔

واضح رہے کہ جہاں پر حوالہ باطل ہوجاتا ہے، تو اس کے باطل ہونے کے بعد اس کے کچھ آثار ہوتے ہیں، کیونکہ اس صورت میں جس کا عقد نفاذ اس کے باطل ہونے سے قبل، مکمل ہو چکا ہے، اس کو توڑنا واجب ہے، پھر ناحق لی ہوئی چیز میں سے جس کو لوٹانا اس توڑنے کی وجہ سے لازم ہوگا وہ لوٹائی جائے گی، جیسا کہ عقود میں عام احکام سے معلوم ہوتا ہے۔

حوالہ کے آثار اور اس پر مرتب ہونے والے احکام کے ضمن میں آئے گا کہ جو حوالہ صحیحہ محال علیہ کی طرف سے محال کو دین حوالہ کی ادائیگی کے ذریعہ نافذ ہوتا ہے اس میں محال علیہ کو محیل پر رجوع کرنے کا حق ہوتا ہے۔

تاہم انہوں نے حوالہ باطلہ یا فاسدہ میں محال علیہ کو محیل یا قبضہ

---

(۱) مغنی المحتاج علی المنہاج ۲/ ۱۹۴، کشف المخدرات رص ۲۲۵۔

(۲) نہایۃ المحتاج علی المنہاج ۴/ ۴۱۷، المہذب ۱/ ۳۴۲، مغنی المحتاج علی المنہاج ۲/ ۲۲۰، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۶۹۔

(۳) فتح العزیز شرح الوجیز بہامش المجموع ۱۰/ ۳۵۵۔

کرنے والے محال سے وصول کرنے کا اختیار دیا ہے، اس لئے اس نے ناحق قبضہ کیا ہے، کیونکہ حوالہ باطل ہے۔

شرائط نفاذ:

اول-حسب حالات محیل، محال اور محال علیہ کا بالغ ہونا:

۹۴-الف۔ حنفیہ حوالہ کے نفاذ کے لئے شرط لگاتے ہیں کہ محیل بالغ ہو، اس لئے کہ حوالہ میں معاوضہ کا مفہوم ہے، اور باشعور بچہ کے معاوضات اس کے ولی کی اجازت کے بغیر نافذ نہیں ہوتے، لہذا اس کا حوالہ، اجازت پر موقوف ہوکر منعقد ہوگا[1]۔

جمہور کے نزدیک بلوغ صحیح ہونے کی شرط ہے۔

لہٰذا اگر محیل، باشعور نابالغ ہو تو اس کے بارے میں فقہاء کا وہی مشہور اختلاف ہے، جو باشعور بچے کے تصرفات کے بارے میں ہے (اگر وہ خود ان کو انجام دے) کیا یہ باطل ہوں گے، یا ولی کی اجازت پر موقوف ہوں گے اگر ولی ان کو بچہ کے مفاد میں سمجھے۔

اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے اصطلاح: "اہلیت"، "صغر"۔

ب۔ حنفیہ، نفاذ حوالہ کے لئے شرط لگاتے ہیں کہ محال بالغ ہو، اس کی وجہ وہی ہے جو ہم نے محیل کے بارے میں بتائی ہے، اسی وجہ سے باشعور بچہ کا حوالہ قبول کرنا منعقد ہوگا، لیکن ولی کی اجازت کے بغیر نافذ نہ ہوگا، اس اجازت میں یہ شرط ہے کہ محال علیہ محیل سے زیادہ مالدار ہو۔

اس شرط سے مالکیہ وشافعیہ اتفاق کرتے ہیں، اس میں حنابلہ کا اختلاف ہے، اس لئے کہ وہ محال کی رضامندی کی شرط نہیں لگاتے، البتہ حنابلہ کے یہاں ایک ضعیف احتمال اس کا ہے[2]۔

ج۔ رہی محال علیہ کے بالغ ہونے کی شرط تو محال علیہ اور اس کی شرائط کی بحث میں بحیثیت شرط انعقاد اس پر کلام کیا جاچکا ہے (دیکھئے: فقرہ ؍ ۶۲)۔

دوم-مال محال بہ پر محال کی ولایت:

۹۵- نفاذ حوالہ کے لئے شرط ہے کہ مال محال بہ پر محال کو ولایت حاصل ہو، لہذا فضولی، صاحب ولایت کی اجازت کے بغیر محال نہ ہوگا، رہا وکیل تو اگر وہ قبضہ کا وکیل ہو تو وہ حوالہ قبول کر ہی نہیں سکتا، اس لئے کہ اس کی وکالت کا مقصد وصولیابی ہے، بری کرنا نہیں ہے، اور اگر وہ عقد میں وکیل ہو، تو اس کی طرف سے ثمن کا حوالہ قبول کرنے کے بارے میں مشہور اختلاف ہے، طرفین یعنی امام ابوحنیفہ اور امام محمد نے کہا کہ زیادہ مالدار اور زیادہ دیوالیہ پر ثمن کا حوالہ، ایسا وکیل قبول کرے تو مطلقا جائز ہے، (اور وہ مؤکل کے لئے ضامن ہوگا اس لئے کہ حوالہ وقتی ابراء ہے، لہذا مطلق کے ساتھ اس کا اعتبار ہوگا)، امام ابو یوسف اس کو ممنوع کہتے ہیں، البدائع میں اس اختلاف کو امام ابوحنیفہ وصاحبین کے درمیان بتاتے ہوئے اور امام صاحب کے نزدیک جائز اور صاحبین کے نزدیک ممنوع قرار دیا گیا ہے۔

مصنف نے صاحبین کے حق میں یہ دلیل پیش کی ہے کہ حوالہ مؤکل کی ملکیت میں اس کی اجازت کے بغیر تصرف کرنا ہے، لہذا اس پر نافذ نہ ہوگا، جیسے اجنبی کا تصرف۔

امام ابوحنیفہ کے حق میں یہ دلیل دی ہے کہ حوالہ قبول کرکے وکیل نے، ابراء کے ذریعہ محض اپنے ذاتی حق (یعنی ثمن پر قبضہ) میں تصرف کیا ہے، جو عقد وکالہ کے تقاضے کے مطابق ہے، اس لئے کہ ثمن پر قبضہ ان حقوق العباد میں سے ہے جو وکیل بالبیع کو حاصل

---

(۱) اس شرط کی تقریر مجلۃ الأحکام (دفعہ نمبر ۶۸۵) اور مرشد الحیر ان (دفعہ نمبر ۸۸۱) میں کی گئی ہے۔

(۲) مغنی المحتاج علی المنہاج ۲؍ ۱۷۲، الخرشی علی خلیل ۴؍ ۲۳۲، ۲۳۳، المہذب = ۱؍ ۳۳۷، ۳۳۸، الفروع ۲؍ ۶۲۶، مجلۃ الأحکام (دفعہ نمبر ۶۸۵)، اور مرشد الحیر ان (دفعہ نمبر ۸۸۱) میں اسی کو اختیار کیا گیا ہے۔

ہوتے ہیں، اس لئے وکیل کا خریدار کو ثمن سے بری کرنا، یا ثمن کا حوالہ قبول کرنا اپنے ذاتی حق، یعنی قبضہ کو ساقط کرنا ہے، لہذا وہ اس پر نافذ ہوگا، اس لئے کہ حوالہ، ابراء ہی کی طرح، محیل سے مطالبہ سے مانع ہے، اور اس کی وجہ سے ثمن خریدار کے ذمہ سے ساقط ہوجائے گا، کیونکہ قبضہ کا حق ساقط ہوگیا ہے، البتہ مؤکل کا حق ثمن میں (جو اس کی ملکیت کا عوض ہے) ساقط نہیں ہوگا، بلکہ تابع وضمنی طور پر خریدار کے ذمہ سے ثمن ساقط ہوجائے گا، اس لئے کہ اگر وہ وکیل کے حق قبضہ کے ساقط ہونے کے باوجود ساقط نہ ہوتو ناقابل قبضہ دین ہوکر باقی رہے گا، جس کی شریعت میں کوئی نظیر نہیں، پھر یہ بلا فائدہ بھی ہے، اسی وجہ سے وکیل کے حق قبضہ ساقط ہونے کے سبب ثمن خریدار کے ذمہ سے ساقط ہوجاتا ہے، البتہ وکیل فروخت کرنے والے مؤکل کے لئے اس کا ضامن ہوگا، اس لئے کہ وکیل نے اپنے اس تصرف کے ذریعہ دوسرے کی حق تلفی کی ہے اور یہ حق خود ثمن ہے، اور اس نے بری کرکے یا اس کا حوالہ قبول کرکے اس کے مالک کے حق میں اس کو تلف کردیا ہے۔

''مجمع الأنہر'' میں اس کا خلاصہ یہ لکھا ہے کہ عقد کے حقوق عقد کرنے والے کو حاصل ہوتے ہیں اور حوالہ انہی حقوق میں سے ہے، اور مذکورہ صورت میں بیع میں مبیع کے ثمن کا حوالہ وکیل کی طرف سے قبول کرنے کا حکم، ہمیں صراحتاً حنفیہ کے علاوہ کہیں نہیں ملا۔

رہا بچہ کا شرعی نائب خواہ ولی ہو، جیسے باپ یا وصی تو حنفیہ کے نزدیک، وہ اس بچہ کے مال کا حوالہ لینے کے حق کا مالک نہیں، سرخسی نے ''المبسوط'' میں علی الاطلاق اسی کو ذکر کیا ہے، تاہم عام کتابوں میں اس کے برخلاف ہے، سرخسی کی اصل عبارت یوں ہے: اگر وہ اپنے چھوٹے لڑکے یا اپنی زیر وصایت یتیم کے مال کا حوالہ قبول کر لے تو ناجائز ہے، اس لئے کہ حوالہ، اصیل کو بری کرنا ہے، اور یہ ان لوگوں کے مال میں ایسا کرنے کا مالک نہیں جو خود اپنے مال میں تصرف نہیں کرسکتے ہیں[1]۔

۹۶- رہا نابالغ وغیرہ کے ولی مثلاً اس کے باپ یا اس کے وصی کا اس کے دین کا حوالہ قبول کرنا تو دوسرے مذاہب میں ہمیں علی الاطلاق عدم جواز نظر نہیں آیا، جیسا کہ حنفیہ میں سرخسی نے کیا ہے۔

بلکہ ان میں سے بعض فقہاء کے کلام میں (جیسا کہ یہی حوالہ کی حدیث کے مطلق ہونے کا تقاضا ہے) ایک شرط کے ساتھ اس کے صحیح ہونے وہ شرط یہ ہے کہ خود اس نابالغ وغیرہ کا مفاد، اس کا متقاضی ہو، (اس کا ماخذ فرمان باری ہے: ''وَيَسْأَلُوْنَكَ عَنِ الْيَتٰمٰى قُلْ إِصْلَاحٌ لَّهُمْ خَيْرٌ'')[2] (اور (لوگ) آپ سے یتیموں کے باب میں دریافت کرتے ہیں، آپ کہہ دیجئے اور اس کی مصلحت کی رعایت رکھنا بہتر ہے)، اس میں کوئی دوسری قید نہیں، اور اسی وجہ سے انہوں نے دیوالیہ پر خواہ اس کے دیوالیہ پن کا علم رہا ہو یا نہ رہا ہو اس کے حوالہ لینے کو باطل قرار دیا ہے، یہی حکم ایسے دین میں اس کے حوالہ قبول کرنے کا ہے، جس کی توثیق رہن یا ضمان کے ذریعہ کی گئی ہو، کیونکہ وثیقہ کے چھوٹنے میں نابالغ وغیرہ کا واضح نقصان ہے۔

سیوطی سے پوچھا گیا کہ کسی شخص کا کسی دوسرے پر دین ہو، قرض خواہ مرجائے اور اس کے ورثاء ہوں پھر اوصیاء مدیون سے کچھ دین لے لیں، مدیون ان کو باقی دین کے ساتھ کسی اور پر حوالہ کردے، اوصیاء حوالہ قبول کرلیں اور کوئی دوسرا ان کے لئے اس کا ضامن ہوجائے پھر محال علیہ مرجائے، تو کیا وہ محیل سے وصول کرسکتے ہیں یا نہیں؟

سیوطی نے جواب دیا: وہ ضامن سے اور محال علیہ کے ترکہ سے

---

(۱) البدائع ۲۸/۶ (باوضاحت)، مجمع الأنہر ۲۷۷/۲، المبسوط ۱۷/۲۰، جامع الفصولین ۱۸/۲، حواشی ابن عابدین علی البحر شرح الکنز ۲۶۸/۶، ۲۷۵۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۲۰۔

مطالبہ کریں گے، اب اگر ان دونوں کا دیوالیہ ہونا ظاہر ہوجائے تو ظاہر ہوجائے گا کہ حوالہ فاسد ہے، اس لئے کہ وہ یتیموں کے مفاد میں نہیں ہوا، لہذا وہ محیل سے وصول کریں گے [۱]۔

مفاد کی ایک مثال یہ ہے کہ یتیم کے مال کا حوالہ کرنے والا فقیر یا ٹال مٹول کرنے والا ہو، یا اس کے رعب و دبدبہ یا اس کے بھاگ جانے کی وجہ سے گریز کا اندیشہ ہو یا کسی بھی صورت میں وہ ادائیگی کرنے میں برا ہو، جب کہ محال علیہ ان تمام چیزوں میں اس کے برعکس ہوتو اس وقت یہ حوالہ صحیح ہوگا، اس لئے کہ اس میں نابالغ وغیرہ کا مفاد زیادہ ہے۔

۹۷- فضولی کا حوالہ لینا اس شخص کی اجازت پر موقوف ہوتا ہے جس کو دینِ حوالہ پر ولایت حاصل ہوتی ہے۔ یہ ایک فقہی نقطۂ نظر ہے، جو حنفیہ کے علاوہ بھی بہت سے فقہاء کے یہاں ملتا ہے، مثلاً مالکیہ اور قدیم قول میں امام شافعی، اور ایک روایت میں امام احمد کے یہاں ملتا ہے، البتہ امام شافعی کا جدید قول اور حنابلہ کا معتمد قول یہ ہے کہ فضولی کا حوالہ اس کے دوسرے تصرفات کی طرح سرے سے باطل ہے، لہذا اجازت سے صحیح نہیں ہوگا، یہ عام قاعدہ ہے، جس کا ماٴخذ ابو داؤد ترمذی میں جس کو فضولی کی بیوع کے بارے میں یہ ثابت شدہ حدیث ہے: (جس کو ترمذی نے حسن کہا ہے) "لا بیع إلا فیما تملک" (یعنی صرف مملوک کی بیع جائز ہے)، ان حضرات نے اس کو بیع کے علاوہ میں بھی جاری کیا ہے [۲]، جو قاعدہ بن گیا ہے، اسی طرح حکیم بن حزام کی یہ حدیث ہے کہ رسول اللہ علیہ نے فرمایا: **"لا تبع ما لیس عندک"** [۱] (جو چیز تمہارے پاس نہیں، اس کو فروخت نہ کرو)۔

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۱۵، نہایۃ المحتاج علی المنہاج ۴/ ۴۰۹، ۴۱۰، البجیرمی علی المنہج ۳/ ۲۰، ۲۳، الحاوی للفتاوی ۱/ ۱۶۷۔

(۲) شرح النیل ۴/ ۶۲۷، بدایۃ المجتہد ۲/ ۱۷۲، الفروع ۲/ ۴۶۶، مغنی المحتاج علی المنہاج ۲/ ۱۵، نیل الأوطار ۵/ ۱۵۵، حدیث: "لا بیع إلا فیما تملک" کی روایت ابو داؤد (۲/ ۶۴۰ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت عمرو بن شعیب عن أبیہ عن جدہ سے کی ہے، اس کی اسناد حسن ہے۔

سوم- محال ومحال علیہ کا قبول کرنا:

۹۸- الف: محال کا قبول کرنا (جب کہ وہ عقد کو وجود میں لانے والے طرفین میں سے کوئی ایک نہ ہو) صرف امام ابوحنیفہ وامام محمد کے نزدیک شرط انعقاد ہے۔

جب کہ امام ابویوسف صرف محال کی رضامندی کافی سمجھتے ہیں، اگرچہ عقد کی مجلس کے باہر ہو، البتہ یہ نافذ ہونے کے لئے شرط ہے، "مجلۃ الاحکام العدلیۃ" دفعہ/ ۶۸۳ میں اسی کو لیا گیا ہے۔

ب- اسی طرح محال علیہ کی رضامندی (اگرچہ مجلس عقد سے باہر ہو)، مذہب حنفی کے تینوں ائمہ کے یہاں بالاتفاق نافذ ہونے کی شرط ہے۔

اس مسئلہ کا فقہی حکم اور اس کے بارے میں مذاہب کے مابین اجتہادی اختلاف پر کافی تفصیلی بحث ہوچکی ہے۔

حوالہ کے احکام:

۹۹- جب حوالہ اپنے ارکان وشرائط کے ساتھ مکمل ہوجائے تو اس پر اس کے وہ آثار مرتب ہوتے ہیں جن کی خاطر حوالہ مشروع ہوا ہے، فی الجملہ اس پر چند احکام آتے ہیں جو حسب ذیل ہیں:

الف- حوالہ کا لازم ہونا:

۱۰۰- بلا اختلاف حوالہ عقد لازم ہے، اس میں کوئی اختلاف نہیں

(۱) حدیث: "لا تبع ما لیس عندک" کی روایت ترمذی (۴/ ۴۳۰ تحفۃ الأحوذی طبع السلفیہ) نے کی ہے، ترمذی نے اس کو حسن کہا ہے۔

ہے، لیکن اس میں خیار ہوتا ہے یا نہیں اس میں فقہاء کے یہاں اختلاف ہے، شافعیہ وحنابلہ کہتے ہیں کہ اس میں خیار نہیں ہوتا ہے، البتہ ان دونوں مذاہب کے بعض علماء حوالہ میں خیار مجلس کی اجازت دیتے ہیں، اسی کے بارے میں شافعیہ میں صاحب ''المہذب'' کہتے ہیں: اس میں (یعنی عقد حوالہ میں خیار شرط ناجائز ہے)، اس لئے کہ اس میں دھوکہ دہی کا احتمال نہیں ہے، لہذا اس میں خیار شرط ثابت نہ ہوگا، اور خیار مجلس کے بارے میں دو اقوال ہیں: اول۔ ثابت ہے، اس لئے کہ وہ بیع ہے، لہذا اس میں خیار مجلس ثابت ہوگا جیسے صلح میں۔

دوم: (اور یہی اصح ہے) ثابت نہیں ہے، اس لئے کہ عقد حوالہ ابراء کے قائم مقام ہے، اور اسی وجہ سے لفظ بیع کے ذریعہ عقد حوالہ ناجائز ہے، اس میں خیار مجلس ثابت نہیں، لہذا وہ نافذ ہوگا (جیسا کہ ان کے کلام سے ظاہر ہوتا ہے) شافعیہ کے نزدیک حوالہ خیار شرط کو قبول نہیں کرتا[1]۔

مالکیہ لزوم حوالہ کے لئے شرط لگاتے ہیں کہ دین محال علیہ مالی عوض کا دین ہو، اگر یہ شرط نہ ہو تو حوالہ لازم نہ ہوگا، اور مالکیہ سے مذہب کی بعض تشریحات میں منقول ہے کہ محال علیہ کا مالدار ہونا بھی عقد کے لازم ہونے کی شرائط میں سے ہے:

۱۰۱ – حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ حوالہ ان عقود لازمہ میں سے ہے جن کو یک طرفہ طور پر فسخ کرنا یا باطل کرنا ممکن نہیں، جب تک کہ اس میں خیار کی شرط نہ لگائی جائے[2]۔ خیار کی شرط کی مدت امام ابوحنیفہ کے نزدیک تین دن ہے، اور صاحبین کے نزدیک کوئی بھی مدت ہو جس کی انتہاء معلوم ہو۔

انہوں نے صراحت کی ہے کہ حوالہ میں جس کی رضامندی ضروری ہے اس کے لئے خیار کی شرط لگانا جائز ہے، اور یہ صحیح قول کے مطابق صرف محال ومحال علیہ ہیں، جیسا کہ ان میں سے بعض کے کلام سے یہی سمجھ میں آتا ہے[1]۔

پھر حنفیہ نے کہا: اگر محال یا محال علیہ یا دونوں کے لئے شرط خیار لگائی جائے پھر اِس کو یا اُس کو مدت خیار کے اندر یہ مناسب معلوم ہوا کہ اس عقد سے ہٹ جائے تو وہ ایسا کرسکتا ہے، اس لئے کہ دونوں اشخاص میں سے ہر ایک کو یا دونوں کو دوسرے کے بارے میں کچھ نہ کچھ ناواقفیت ہوتی ہے، پھر اس کے حالات کی تفتیش کے بعد سمجھ میں آتا ہے کہ یہ حوالہ اس کے مفاد میں نہیں ہے تو وقت گذرنے سے قبل وہ اپنے آپ کو الگ کرلیتا ہے۔

بسا اوقات ناواقفیت تو نہیں ہوتی، تاہم محال علیہ کے حالات (حتی کہ اس معمولی وقفہ کے دوران) بدتر ہوجاتے ہیں یا محیل کے حالات بہتر ہوجاتے ہیں، یا دونوں طرح کا تغیر پیدا ہوجاتا ہے، اور اس صورت میں محال یہ پسند کرتا ہے کہ اپنی جگہ پر لوٹ جائے۔

رہا محیل تو دراصل اس کے لئے خیار کی شرط اس قول کے لحاظ سے کہ وہ عقد میں ایک فریق ہے نہایت واضح ہے، کیونکہ (قدرے غور و فکر کے بعد) ہوسکتا ہے اسے ناپسند ہو کہ فلاں شخص اس کے دین کا ذمہ لے، اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ محال علیہ کے ساتھ اس کا خصوصی تعلق ہو، اور اسے علم ہو کہ اس میں کچھ کمزوری ہے، اور محال کا مقام اس کے لئے گراں بار ہوگا، اور اس کو اس پر رحم آجائے گا، اور وہ دین کو دوبارہ اپنے ذمہ میں لے لے گا، اس اعتماد پر کہ وہ اپنے متعلقہ شخص کے ساتھ بخوبی نمٹ سکتا ہے[2]۔

حنفیہ کے نزدیک حوالہ مقیدہ میں کسی عذر کی وجہ سے مثلاً ضائع

(۱) المہذب ۱/ ۳۳۸، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۵۴۔
(۲) ابن نجیم الاشباہ (۲/ ۱۹۲) میں کہتے ہیں: حوالہ لازم ہے، صرف دو مسائل میں نہیں، لیکن انہوں نے ان کو بیان نہیں کیا۔

(۱) البحر ۶/ ۲۷۲، ابن عابدین علی الدر المختار ۴/ ۲۸۸۔
(۲) ابن عابدین ۴/ ۵۸۸، البحر ۶/ ۲۷۲۔

ہونے اور محیل کی وفات سے حوالہ فسخ ہوجاتا ہے یا مطلقاً فسخ ہوجاتا ہے (اس سلسلے میں حنفیہ کے یہاں اختلاف ہے) اس کے باوجود یہ حکم لگانا صحیح ہے کہ حوالہ امر لازم ہے (دیکھئے: فقرہ ۱۳۸، ۱۴۱)۔

۱۰۲ - ابن نجیم نے "البحر" میں "الخلاصۃ" اور "البزازیہ" کے حوالہ سے لکھا ہے کہ حوالہ کی تین صورتیں ہیں: لازم، جائز اور فاسد۔

لازم: مدیون اپنے قرض خواہ کو دوسرے پر حوالہ کردے اور وہ حوالہ قبول کرلے، خواہ حوالہ مقیدہ ہو یا مطلقہ۔

جائز: اس میں یہ قید لگائے کہ محال علیہ حوالہ [۱] کو اپنے ذاتی گھر کے ثمن سے دے گا، اس صورت میں محال علیہ کو گھر فروخت کرنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا، اور یہ بمنزلہ اس صورت کے ہے کہ حوالہ کھیت کی کٹائی کے وقت ادا کرنے کی شرط پر قبول کرے، اس صورت میں اس کو اس مدت سے قبل مال کی ادائیگی پر مجبور نہیں کیا جائے گا [۲]۔

فاسد: یہ کہ محال علیہ اس میں یہ قید لگادے کہ محیل کے گھر کے ثمن سے ادا کرے گا، اس لئے کہ یہ ایسی شئ کا حوالہ ہے جس کی ادائیگی پر وہ قادر نہیں، یعنی دوسرے کے گھر کو فروخت کرنا، کیونکہ اس شرط کے ساتھ حوالہ محیل کے گھر کو فروخت کرنے کی توکیل نہیں ہوگی [۳] (یعنی تاکہ وہ وکالت کے حکم سے ادائیگی پر قادر ہوجائے)۔

ب - شروط لاحقہ:

۱۰۳ - عقد کے بعد (خواہ کوئی بھی عقد ہو) پائی جانے والی شرائط عقد کے ساتھ لاحق ہوں گی یا نہیں؟ فقہاء کے یہاں مختلف فیہ ہے۔

جو شرائط عقد میں نہ لگائی گئی ہوں ان کو عقد کے ساتھ لاحق کرنے کے لئے شافعیہ وحنابلہ نے یہ شرط لگائی ہے کہ وہ لزوم عقد سے پہلے پائی جائیں [۱]۔

اس کے بارے میں حنفیہ کے یہاں دو اقوال ہیں: ایک قول ہے: لاحق ہوں گی، یہ امام ابوحنیفہ کی طرف منسوب ہے، دوسرا قول ہے: لاحق نہ ہوں گی، یہ صاحبین کی طرف منسوب ہے، لاحق ہونے کے قول کے مطابق:

۱ - شرط مجلس عقد میں ہو یا اس سے باہر ہو، دونوں میں کوئی فرق نہیں، اس میں اتحاد مجلس کی شرط لگانے والوں کا اختلاف ہے [۲]۔

۲ - اگر شرط فاسد ہو تو اس کے لاحق ہونے سے عقد فاسد ہوجائے گا، لیکن اگر وہ وعدہ کے طور پر ہو (جس کو ہم وعدہ کی ہوئی شرط کہیں) تو عقد کو فاسد نہیں کرے گی، بلکہ اس صورت میں کوئی حرج نہیں کہ وہ عقد کے اندر ہو۔

پھر کیا یہ وعدہ کی ہوئی شرط لازم ہوگی یا لازم نہیں ہوگی؟ اس کے بارے میں مذہب میں دو اقوال ہیں اور دونوں کو صحیح قرار دیا گیا ہے، البتہ یہ ضروری ہے کہ وعدہ کی ہوئی شرط اپنی ذات کے اعتبار سے ممنوعات شرعیہ میں سے نہ ہو۔

جو لوگ لازم نہ ہونے کے قائل ہیں ان کی رائے اس مشہور قاعدہ کے مطابق ہے کہ وعدہ کو پورا کرنا قضاءً واجب نہیں ہے۔

جو لوگ لازم ہونے کے قائل ہیں ان کی رائے ہے کہ وعدہ کو پورا کرنا کبھی کبھی لازم ہوتا ہے، لہذا یہاں ان کو لازم قرار دیا جائے گا، اس لئے کہ لوگوں کو ان کے لازم ہونے کی ضرورت ہے [۳]۔

---

(۱) لحاظ رہے کہ یہاں "حوالہ" مال محال بہ کے معنی میں مستعمل ہے۔

(۲) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے گھر کو فروخت کرنے کا انتظار کیا جائے گا وہ جب چاہے فروخت کرے گا اس وقت اس سے مطالبہ کیا جائے گا کہ ثمن سے ادا کرے۔ یہ مسئلہ البزازیہ بہامش الفتاوی الہندیہ ۶/ ۲۷ میں ہے۔ اس مسئلہ میں فروخت کرنے پر مجبور کرنے کے بارے میں اختلاف اور دونوں آراء میں تطبیق شرائط محال علیہ میں گذر چکی ہے، وہیں (فقرہ نمبر ۶۲) میں دیکھ لیا جائے۔

(۳) البحر ۶/ ۲۶۹، جامع الفصولین ۱/ ۱۷۱، ابن عابدین ۴/ ۲۰۱۔

---

(۱) البجیرمی علی المنہج ۲/ ۲۰۹، مطالب أولی النہی ۳/ ۶۶۔

(۲) البحر ۶/ ۲۶۹، جامع الفصولین ۱/ ۱۷۱، ابن عابدین علی الدر ۴/ ۲۰۱۔

(۳) سابقہ مراجع۔

یہ حنفیہ کے یہاں عقد کے اعتبار سے خود قاعدہ کی وضاحت ہے خواہ کوئی عقد ہو۔

لیکن اگر اس قاعدہ کو یہاں عقد حوالہ پر تطبیق دینا چاہیں تو (خاص طور پر حنفیہ کے یہاں فرق کرنا ضروری ہوگا) جیسا کہ یہ دو طرح کی شرائط، اور ان کے لئے ذکر کی گئی دو طرح کی عبارات سے ظاہر ہے۔

ملحقہ شرائط کی پہلی قسم: شروط فاسدہ:

۱۰۴-۱) جیسے اگر عقد کا ایک فریق نے عقد کے بعد لاحق شرط کے طور پر یہ شرط لگائے کہ حوالہ عقد غیر لازم ہوگا، یعنی کہ حوالہ کے فریق میں سے جو چاہے، یا کوئی معین فریق جب چاہے حوالہ کو توڑ دے گا، اس میں کسی مدت کی تعیین نہ ہو[1]۔

۲) یا محیل شرط لگائے کہ حوالہ قطعی نافذ ہے، اور اس کے اور محال علیہ کے مابین ہر تعلق ختم ہے، وہ محیل کی موت یا محال علیہ کی موت یا اس کے دیوالیہ ہونے سے متاثر نہ ہوگا، محال محیل سے وصول نہیں کر سکے گا خواہ حوالہ کو پورا کیا جائے یا نہ کیا جائے۔

۳) یا ایسی شرط لگائے جو ایک طرح سے جوئے کے مشابہ ہو، مثلاً حوالہ مقید میں شرط لگائے کہ وہ اس پر رجوع نہیں کرے گا، اگر چہ وہ مال جس سے حوالہ مقید ہے تلف ہو جائے یا اس کا کوئی دوسرا مستحق نکل آئے کہ اس نوعیت کی شرائط حنفیہ کے قواعد کے مطابق عقد کے تقاضے کے منافی ہیں، لہذا یہ بذات خود فاسد شرائط ہیں، پھر اگر ہم عقد حوالہ کے ساتھ ان شرائط کے لاحق ہونے کا قول اختیار کریں اگر یہ عقد کے بعد لگائی جائیں تو بھی یہ عقد حوالہ کو فاسد کر دیں گی، اور اگر ہم ان لاحق ہونے کا اختیار نہ کریں تو ان کا فاسد ہونا خود ان کی ذات تک محدود ہوگا، عقد پر اس کا کوئی اثر نہیں ہوگا، تاہم اگر یہ یا اس طرح کی کوئی شرط، وعدہ کے صیغہ سے لگائی جائے (مثلاً عقد کے بعد محال کہے: میں ہمیشہ اس حوالہ کا پابند رہوں گا، اور کسی بھی حال میں تم پر رجوع نہیں کروں گا یا محیل کہے: ہم دونوں اس حوالہ کے پابند ہیں، لیکن اگر تم کو بعد میں مناسب معلوم ہو کہ خود تم اس حوالہ کو فسخ کر دو، تو میں تمہارے اس ارادہ کی تابع داری کروں گا) تو ظاہر یہ ہے کہ اس سے عقد کے تقاضے میں کوئی تبدیلی نہیں آئے گی، رہا اس کو بطور وعدہ جائز امر قرار دینا تو یہ اور اس طرح کی دوسری چیز کے متعلق اختلاف کا ذکر وعدہ کے لازم ہونے اور لازم نہ ہونے کے ضمن میں آئے گا۔

شروط ملحقہ کی دوسری قسم: شروط صحیحہ:

۱۰۵-۱) اس کی مثال: محال کا یہ شرط لگانا کہ محال علیہ دین کے عوض اس کو رہن دے یا یہ کہ وہ مال دار ہو۔

۲) یا محال علیہ کا یہ شرط لگانا کہ اصیل پر دین محال خود اس پر (یعنی محال علیہ) پر مؤجل ہو۔

۳) یا کسی ایک فریق کے لئے تین دن یا معلوم مدت تک خیار کی شرط لگائی جائے جیسا کہ گذرا (دیکھئے: فقرہ/۱۰۱)۔

یہ سب مصالح ہیں جن میں کوئی شک نہیں، ان میں کسی میں کوئی شرعی ممانعت نہیں (اگر معاملہ اخیر کی دونوں مثالوں میں بیع صرف کی قبیل سے نہ ہو) اس نوعیت کی شرط اگر عاقد عقد کے دوران لگائے تو صحیح ہوگی اور عقد اس کی ان صحیح اغراض کے مطابق مکمل ہوگا، اس لئے کہ یہ یا تو عقد حوالہ کے لئے مناسب شرط ہیں یا شرعاً رخصت کی وجہ

---

(۱) رہی حنفیہ کی یہ صراحت کہ محال اپنے لئے محیل پر جب چاہے رجوع کا حق ہونے کی شرط لگا سکتا ہے اور یہ شرط اس کو حاصل رہے گی (الفتاوی الہندیہ ۳/۳۰۵)، تو اس کا محمل (ہماری رائے میں) یہ ہے کہ حوالہ اس صورت میں کفالہ ہے، اس کی نظیر وہ صورت ہے کہ حوالہ محیل کے ضامن ہونے کی شرط پر ہو جائے (الفتاوی الخانیہ بہامش الہندیہ ۳/۷۸)، اگر چہ متاخرین کی تقریر اس کے برخلاف ہے (مرشد الحیران دفعہ نمبر ۸۹۷)۔

سے ان کی اجازت ہے (اگر چہ یہ خود عقد کے تقاضے کے مطابق نہیں ہیں)، لہٰذا اگر عقد کے دوران اس طرح کی شرط لگانا بھول جائے اور دونوں اس کو لاحق کرنے پر متفق ہوں تو اس کا الحاق جائز ہوگا، جیسا کہ ابتداءً ایسی شرط لگانا جائز ہے، تاہم بسا اوقات محال علیہ کے مال دار ہونے کی شرط لگانے کو عقد کے تقاضوں میں مانا جاتا ہے، اس کی دلیل محیل سے وصول کرنا ہے، اگر دین ضائع ہوجائے، یہاں تک کہ اگر عقد میں اس کی شرط لگانا چھوٹ جائے تو اس کی تلافی کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے اگر چہ زمانہ دراز کے بعد ہو، خود فقہاء نے عقد بیع سے متعلق خیار شرط میں اس طرح کی چیز کی صراحت کی ہے، ان کی اصل عبارت یہ ہے: (اگر دونوں میں سے ایک بیع کے بعد کہے اگر چہ چند دنوں کے بعد کہے: میں نے تمہارے لئے تین دن کا خیار مقرر کر دیا تو بالاجماع صحیح ہے)[1]۔ اور حوالہ میں سہولت کا میدان بیع سے زیادہ وسیع ہے۔

عقد سے مؤخر شرائط کے بارے میں عقد کے ساتھ لاحق ہونے کے قول کی بنیاد پر تو یہ واضح ہے، لیکن اس کے بالمقابل قول کے لحاظ سے درست نہیں ہوگا۔

۱۰۵م- جمہور کے نزدیک ان شرائط میں سے کون بذات خود فاسد یا صحیح ہے اس میں درج ذیل تفصیل ہے:

(الف) محیل پر عدم رجوع کی شرط لگانا، اگر محال علیہ کا مال ضائع ہوجائے، حنفیہ کے علاوہ کسی کے یہاں بھی عقد کے تقاضے کے خلاف نہیں ہے کہ وہ فاسد ہو، بلکہ بہت سے لوگوں کے نزدیک وہ عقد کے تقاضے کی شرط لگانا ہے اور اس کے ضروری لوازم میں سے ایک ہے، چنانچہ اگر عقد کے اندر اس کے برخلاف کی شرط لگادی جائے تو عقد حقیقی حوالہ ہونے سے نکل جائے گا یا باطل ہوجائے گا، اور اس صورت میں باطل ہونا ہی شافعیہ کے یہاں مختار ہے، (دیکھئے: فقرہ/ ۳۱، ۱۵۶)، اگر چہ مالکیہ میں باجی نے سحنون سے اس شرط کا صحیح ہونا نقل کیا ہے، اور شاید یہ ایک قول ہے جس کی طرف شافعیہ کے یہاں خطیب نے اشارہ کیا ہے[1]۔

(ب) اگر حوالہ میں دین کے عوض رہن یا کفیل پیش کرنے کی شرط لگائی جائے تو اس شرط کے صحیح ہونے میں شافعیہ کا اختلاف ہے جو گذر چکا ہے (دیکھئے: فقرہ/ ۵۴-۵۵)۔

(ج) محال علیہ کی مال داری کی شرط لگانا عقد کے مصالح میں سے ہے اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے، اس کے باوجود کچھ حضرات کی رائے ہے کہ یہ اس کے لزوم سے مانع ہے اگر اس کی شرط لگادی جائے جیسے شافعیہ اصح قول کے مطابق، اس لئے کہ وہ کہتے ہیں کہ محال علیہ کا تنگ دست ہونا نقص ہے، جیسے مبیع میں عیب ہونا (یہ اس بنیاد پر ہے کہ شافعیہ کے نزدیک حوالہ دین کی بیع کی قبیل سے ہے)، لہٰذا اگر تنگ دستی کے نہ ہونے کی شرط لازم ہو بایں طور کہ اگر یہ شرط مفقود ہو تو محال کو خیار ہوگا (کہ حوالہ کو فسخ کردے یا اس کو باقی رکھے) تو واجب ہے کہ خیار عیب کے قاعدہ کے مطابق عقد کے وقت بلا شرط محض تنگ دستی کے موجود ہونے پر اس کو خیار حاصل ہو، حالانکہ معاملہ ایسا نہیں ہے۔

بعض حضرات کی رائے ہے کہ یہ شرط لازم ہے، اس شرط کے نہ ہونے پر خیار ثابت ہوگا، حنابلہ اور شافعیہ میں ابوالعباس بن سریج اور ان کے موافقین کی یہی رائے ہے، رہا تنگ دست ہونا تو عیب ہے، اور اس کے نہ ہونے کی شرط لگانا بے فائدہ ہے جیسا کہ ظاہر ہو چکا ہے۔

اسی وجہ سے ابن قدامہ کہتے ہیں: (بسا اوقات شرط کے ذریعہ وہ چیز ثابت ہوتی ہے جو عقد کو مطلق رکھنے سے ثابت نہیں ہوتی، اس کی

---

(۱) ابن عابدین علی الدر ۴/ ۷۴، ۱۲۱، البحر ۶/ ۲۶۷۔

(۱) المنتقی علی الموطأ ۵/ ۶۷، مغنی المحتاج ۲/ ۹۶۔

دلیل مبیع میں شرط لگانا ہے)، اور اسی وجہ سے ''سیوطی'' یا جن کے حوالہ سے انہوں نے ''الاشباہ'' میں نقل کیا ہے، یہ کہنے پر مجبور ہوئے کہ مالداری کی شرط کے لازم نہ ہونے کا قول اس بنیاد پر ہے کہ حوالہ استیفاء (وصول کرنا) ہے، اور اس کے لازم ہونے کا قول اس بنیاد پر ہے کہ حوالہ بیع ہے[1]۔

(د) رہا محال علیہ کا اپنے حق میں دین کی تاجیل کی شرط لگانا حالانکہ وہ محیل پر فوری واجب الاداء تھا تو شافعیہ وحنابلہ کے یہاں حال (فوری واجب الاداء) کو مؤجل کرنا ممنوع ہے، وہ کہتے ہیں: (فوری واجب الاداء مؤجل نہیں ہوسکتا) یعنی اس کو ادھار رکھنا لازم نہیں سمجھا جائے گا۔

البتہ مالکیہ کے یہاں دوسروں کے مقابلہ میں دین کے قابل تاجیل ہونے میں توسع زیادہ ہے، حتی کہ وہ دین قرض کی تاجیل کو جائز کہتے ہیں، اور اس کی شرط کو نافذ کرتے ہیں[2]۔

(دیکھئے: فقرہ/ ۲۴)۔

حوالہ کے احکام:

۱۰۶ - عقد حوالہ کے یہ دو بنیادی اثرات ہیں، محیل کا حوالہ کردہ دین سے بری الذمہ ہونا، اور محال علیہ کے ذمہ کا دین میں مشغول ہونا، ذیل میں ان دونوں آثار اور ان کے توابع کا بیان ہے:

۱- محیل ومحال کے تعلق پر حوالہ کا اثر۔

۲- محال ومحال علیہ کے تعلق پر حوالہ کا اثر۔

۳- محیل ومحال علیہ کے تعلق پر حوالہ کا اثر۔

(۱) الشبر املسی مع نہایۃ المحتاج علی المنہاج ۴/ ۴۱۳، الأشباہ للسیوطی رص ۱۵۱، ۱۵۲، المہذب ۱/ ۳۳۸، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۵۹، ۶۰۔

(۲) فتح العلی المالک ۱/ ۲۱۲۔

۱- محیل ومحال کے تعلق پر حوالہ کا اثر:

یہ اثر مندرجہ ذیل صورتوں میں ظاہر ہوگا۔

محیل کا محال کے دین سے پھر اس کے مطالبہ سے بری ہونا:

۱۰۷ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر حوالہ صحیح ہوجائے گا تو محیل کا ذمہ اس دین سے فارغ ہوجائے گا جس کا حوالہ قرض خواہ قبول کرلے گا اور اس کے نتیجہ میں اس قرض خواہ کو مطالبہ کرنے کا حق حاصل نہیں رہ جائے گا۔

البتہ حنفیہ نے محیل کے بری ہونے اور مطالبہ کے حق کے ساقط ہونے میں ''توی'' کے نہ ہونے کی قید لگائی ہے (توی کی تشریح میں اختلاف ہے) البتہ چند حالات کو انہوں نے مستثنیٰ کیا ہے اور ان کی صراحت کردی ہے[1]۔

حوالہ دین اور مطالبہ دونوں کو منتقل کردیتا ہے:

۱۰۸ - حوالہ دین اور مطالبہ دونوں کو ایک ساتھ منتقل کردیتا ہے، اس پر حسب ذیل نتائج مرتب ہوتے ہیں:

الف۔ جب محیل بری ہوگا اور اس کا کوئی کفیل ہو تو تابع ہوکر اس کا کفیل بھی بری ہوجائے گا، اس لئے کہ اس سے ایسے دین کا مطالبہ کرنا بے معنی ہے جس کا کوئی وجود ہی نہ ہو۔

ب۔ اگر کفیل مکفول لہ کو مدیون مکفول یعنی اصیل کے غیر پر حوالہ کردے تو حوالہ کرنے والا کفیل اور اہل مدیون دونوں ایک ساتھ بری ہوجائیں گے، اس لئے کہ مطلق حوالہ دین کی طرف لوٹتا ہے، اور دین اصیل پر ہے، لہذا پہلے اصیل بری ہوگا، پھر اس کے تابع ہوکر حوالہ

(۱) البحر ۶/ ۲۷۱، ابوالسعود علی ملا مسکین ۳/ ۲۱، ابن عابدین ۴/ ۲۵۰، فتح القدیر ۵/ ۴۴۵، البدائع ۶/ ۱۷، ۱۸۔

کرنے والا کفیل بری ہوجائے گا، یہ اس صورت میں ہے جب کہ حوالہ میں صرف تنہا حوالہ کرنے والے کفیل کے بری ہونے کی صراحت نہ کی گئی ہو، ورنہ صرف وہ تنہا بری ہوگا، اس کو دونوں جگہوں پر مطالبہ کرنے والے کے ساتھ کفیل کے صلح کرنے پر قیاس کیا گیا ہے، پھر اگر مال ضائع ہوجائے تو محال قرض خواہ ان دونوں میں سے جس سے چاہے رجوع کرے، یہ حنفیہ کے یہاں حوالہ میں عام حکم کے موافق ہے۔

مکفول اور کفیل ایک ساتھ اصالتاً اور تابع ہوکر بری ہوجائیں گے اگر ان میں سے کوئی قرض خواہ کو حوالہ کر دے، اس میں شافعیہ اور حنابلہ کا اختلاف نہیں ہے [۱]۔

البتہ مالکیہ اصیل کے حوالہ کرنے سے ان دونوں کے بری ہونے سے اتفاق کرتے ہیں، اس لئے کہ کفیل اس کے تابع ہے، البتہ وہ اس کے برعکس صورت میں اختلاف کرتے ہیں، کیونکہ ان کے نزدیک کفیل کے حوالہ کرنے سے اصیل بری نہیں ہوگا، بلکہ صرف کفیل ہی بری ہوگا، اس لئے کہ اصل فرع کے تابع نہیں ہوتا ہے [۲]۔

اسی مسئلہ کے مشابہ حنفیہ کا یہ قول ہے:

ج۔ (کفالہ اگر مکفول عنہ کے حکم سے منعقد ہوجائے تو اس سے دو دین ثابت ہوتے ہیں ایک دین طالب کا کفیل پر، اور دوسرا کفیل کا دین مکفول عنہ پر، البتہ یہ آخری دین ادائیگی کے وقت تک کے لئے مؤجل رہتا ہے)۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ کفیل بہ آسانی مکفول لہ کو اصیل پر اپنے اس دین کو حوالہ کرسکتا ہے جو اس پر ہے، اور جب اصیل اور مکفول لہ قبول کرلیں گے تو کفیل بری ہوجائے گا، لیکن یہ براءت (محیل کی براءت کے قاعدہ کے مطابق) اس وقت ہوگی جبکہ توی نہ ہو، (توی کی تفسیر میں اختلاف ہے) اور اس طرح کا فتوی دیا گیا ہے، اس کے برخلاف اگر محال علیہ طالب کو محیل پر حوالہ کردے تو اس حوالہ کی وجہ سے وہ ہمیشہ کے لئے بری ہوجائے گا، اس کے بعد وہ اس پر رجوع نہیں کرسکے گا، اگرچہ وہ مال جو اصیل پر ہے، ضائع ہوجائے، اس لئے کہ وہی پہلا محیل ہے، لہذا اسی پر برقرار رہے گا [۱]۔ (دیکھئے: فقرہ ۱۷۱)۔

البتہ شافعیہ کے نزدیک ضامن کفیل کا کوئی حق محض حکم ضمان کی وجہ سے مضمون عنہ کے ذمہ میں ثابت نہیں ہوگا، اگرچہ وہ اس کے حکم سے ضامن بنا ہو، لہذا یہ کہنے کی گنجائش ہی نہیں کہ کفیل کا حوالہ وغیرہ صحیح ہوتا ہے، اسی وجہ سے خطیب ''شرح المنہاج'' میں کہتے ہیں: (اگر ضامن، اصیل کو اس تاوان سے جو وہ اپنے مال سے دے گا، بری کردے یا اس سے صلح کرلے یا اصیل اس کے پاس اس کے ضمان کے عوض کوئی چیز رہن رکھ دے، یا اس کا کوئی کفیل کھڑا ہوجائے تو صحیح نہیں ہوگا اور محض ضمان کی وجہ سے اس کے لئے کوئی حق ثابت نہ ہوگا) [۲]۔

د۔ دین کا ہبہ یا اس سے بری کرنا یا اس پر رہن لینا، حوالہ سے قبل مدیون کے کے تعلق سے دائن کا ایک حق تھا، اس کا تعلق کسی دوسرے سے نہیں تھا، لیکن حوالہ کے بعد اس کے برعکس ہوجائے گا، کیونکہ اب قرض خواہ کا حق محال علیہ سے متعلق ہوگا، محیل سے اس کا تعلق نہیں رہ جائے گا [۳]۔

---

(۱) البحر وحواشیہ ۶/۲۶۹، ۲۷۱، المہذب ۱/۳۴۲، نہایۃ المحتاج ۴/۴۴۴، المغنی لابن قدامہ ۵/۸۳، الفروع ۲/۶۲۳، مطالب أولی النہی ۳/۲۹۶، ۲۹۸۔

(۲) الخرشی علی خلیل ۴/۲۴۳۔

یہ کلام سننے میں بہت اچھا ہے، لیکن اس کا فائدہ کیا ہے؟ جب کہ خود انہیں اعتراف ہے کہ حوالہ قبضہ کی طرح ہے، مثلاً خود خرشی کا قول ہے: محض حوالہ سے محتال کا حق محال علیہ پر منتقل ہوجاتا ہے اور محیل کا ذمہ بری ہوجاتا ہے، اس لئے کہ حوالہ قبضہ کی طرح ہے (الخرشی علی خلیل ۴/۲۳۵)۔

(۱) البحر مع حواشیہ ۶/۲۶۸، ۲۶۹۔

(۲) شرح المنہاج ۲/۲۰۹، مغنی المحتاج ۲/۱۹۵، الفروع ۲/۶۲۳، مطالب أولی النہی ۲/۲۹۶، ۲۹۸۔

(۳) البحر ۶/۲۶۷۔

ھ۔اگر حوالہ مطلقہ میں محیل مر جائے تو محال اس کے ترکہ سے دین نہیں لے گا، اس لئے کہ حوالہ باقی ہے، اور اس کا تقاضا ہے کہ اس کا ذمہ بری ہوجائے، البتہ وہ میت کے ورثاء یا قرض خواہوں سے کفیل لے سکتا ہے، تا کہ اس کا حق ضائع نہ ہو۔

محیل دین حوالہ کا ضامن ہے:

۱۰۹- یہ حکم تنہا حنفیہ کے یہاں ہے، کیونکہ ان کے یہاں یہ طے ہے کہ اگر محال بذریعہ محال علیہ اپنا حق وصول نہ کر سکے تو وہ اپنا دین محیل سے وصول کرے گا، جیسے پہلے تھا، اور اگر یہ ضمان نہ ہوتا تو یہ درست نہ ہوتا، تاہم یہ انجام کے اعتبار سے ضمان ہے حال کے اعتبار سے نہیں، اور اگر فی الحال اس کے ضمان کی شرط لگائی جائے تو یہ کفالہ ہوجائے گا[۱]۔

محال ومحال علیہ کے تعلق پر حوالہ کا اثر:

۱۱۰- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ حوالہ محال علیہ کے ذمہ کو اس حق کے ساتھ مشغول کردیتا ہے جو محال کو حوالہ کی وجہ سے حاصل ہوتا ہے، اگرچہ اس اشتغال کی حقیقت میں فقہاء کے یہاں اختلاف ہے، کیا دین ختم ہوجاتا ہے یا اس کا مطالبہ ختم ہوجاتا ہے یا دین کے منتقل ہوئے بغیر ایک نئی ذمہ داری ہوجائے گی (جیسا کہ کفالہ میں ہوتا ہے)۔

لہٰذا اہم یہ ہے کہ جس طرح حوالہ سے محیل کا ذمہ بری ہوجاتا ہے البتہ اس براءت کی نوعیت اور اس کے درجہ میں اختلاف ہے، اسی طرح محال علیہ کا ذمہ مشغول ہوجاتا ہے۔

اس مشغولیت سے درج ذیل احکام مرتب ہوتے ہیں:

الف-محال علیہ سے مطالبہ کرنے میں محال کے لئے ولایت کا ثابت ہونا:

۱۱۱- یہ محال علیہ کے ذمہ میں ثابت دین کا مطالبہ کرنا ہے (یہ حنفیہ کے مذہب میں اس قول کے مطابق ہے جس کو صحیح قرار دیا گیا ہے کہ حوالہ دین کو بھی منتقل کردیتا ہے، صرف مطالبہ کو منتقل نہیں کرتا)، یا یہ محیل کے ذمہ میں ثابت دین کا مطالبہ کرنا ہے، اس بنیاد پر کہ حوالہ دین کا وثیقہ ہے، وہ دین کو منتقل نہیں کرتا ہے، خواہ مطالبہ کو منتقل کرے یا نہ کرے، بہر حال یہ ولایت حوالہ کے صحیح ہونے کا براہ راست اثر نہیں ہے بلکہ اثر سابق کے واسطہ سے ہے، اس سے ہماری مراد محال علیہ کے ذمہ کا محال کے حق کے ساتھ مشغول ہونا ہے (اور یہ معلوم ہے کہ جس وقت اس کو محیل سے بھی مطالبہ کا حق اس کی عدم براءت کی شرط لگانے کے سبب حاصل ہوگا، تو حوالہ اپنی حد سے نکل کر کفالہ بن جائے گا)۔

پھر یہ ولایت ادائیگی سے قبل ساقط بھی ہوسکتی ہے: یا تو محال کے اختیار سے یا اس کے اختیار کے بغیر۔

پہلی حالت کی مثال: محال محال علیہ کو اپنا دین ساقط کرکے بری کردے یا وصول کرکے بری کردے، اور یہ آخری صورت ادائیگی کا اقرار سمجھی جاتی ہے۔

دوسری حالت کی مثال: محیل اپنا دین ادا کردے، کیونکہ اس صورت میں محال کو اس ادائیگی کے قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا۔

رہا محال کو محیل کی طرف سے اپنے دین کی ادائیگی کو قبول کرنے پر مجبور کرنا تو ہمارے علم کے مطابق مالکیہ کے علاوہ کوئی فقیہ ایسا نہیں ہے جو صریح عبارت یا صریح کے مشابہ عبارت کے ساتھ اس سے اتفاق کرے، مگر یہ کہ جب محال علیہ کی درخواست پر ہو، کیونکہ اس صورت میں وہ مطالبہ کرنے والے کو قبضہ دلانے میں اس کا نائب

(۱) الخانیہ بہامش الفتاوی الہندیہ ۳؍۸۷۔

ہوگا، رہا خود بخود اس میں جلدی اور سبقت کرنا تو محیل اس میں رضا کار مانا جائے گا، حتی کہ کسی پر رجوع کرنے کا مستحق نہیں ہوگا (اس میں حنفیہ کا اختلاف ہے)، یہ اس کی طرف سے احسان ہے، اور احسان قبول کرنے کو کوئی واجب نہیں کہتا، اگر ہم عدالت میں آنے کے وقت مالکیہ کو مستثنیٰ کردیں، کیونکہ وہ صرف اسی صورت میں اس مجبور کرنے میں حنفیہ کی موافقت کرتے ہیں (۱)۔

ب-محال کے لئے محال علیہ کے پیچھے لگے رہنے کے حق کا ثابت ہونا:

۱۱۲-خود اس حق کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اگرچہ اس پر مرتب ہونے والے بعض نتائج میں کبھی اختلاف ہوسکتا ہے، چنانچہ (مثلاً) طے ہے کہ اگر دین کے ایک سے زیادہ ضامن ہوں اور ان سب پر حوالہ کردیا جائے تو محال کو اختیار ہے کہ ان میں سے ہر ایک سے دین کا مطالبہ کرے، اگر چاہے سارے دین کا یا چاہے تو بعض دین کا مطالبہ کرے (جیسا کہ شافعیہ وحنابلہ نے اس کی صراحت کی ہے) (۲)۔

اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر دائن کو اس کے دین کے ساتھ ایسے دو افراد پر حوالہ کردے جو دونوں ایک ساتھ اس دین کے کفیل ہوجائیں، جیسے اگر ان میں سے ایک کہے: میں نے اور اس نے تمہارے لئے فلاں پر تمہارے دین کا ضمان لے لیا اور دوسرا کہے: ہاں۔

تو اس مسئلہ میں دو اقوال ہیں:

اول: وہ ان میں سے ہر ایک سے سارے دین کا مطالبہ کرے گا (فرض کیجئے کہ دین ایک ہزار ہے)، یہ اس صورت پر قیاس ہے کہ اگر دونوں اپنا مشترک گھر رہن میں رکھ دیں، تو ان میں سے ہر ایک کا حصہ پورے ایک ہزار میں رہن ہوگا۔

دوم: وہ دونوں میں سے ہر ایک سے صرف پانچ سو کا مطالبہ کرے گا، یہ اس صورت پر قیاس ہے کہ اگر دونوں ایک ہزار میں کوئی گھر خریدیں تو ثمن ان دونوں پر آدھا آدھا واجب ہوگا (۱)۔

ج-محال علیہ کا ادائیگی سے گریز کرنے کا ناجائز ہونا:

۱۱۳-عقد حوالہ کے تقاضے کے مطابق محال علیہ محال ادا کرنے کا پابند ہے، وہ اس سے گریز نہیں کرسکتا خواہ حوالہ میں ادائیگی کا التزام لفظ حوالہ سے ہوا ہو یا اس کے ہم معنی لفظ سے۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ اگر محال علیہ کوئی ایسی وجہ پیش کرے جو محیل کے بری ہونے کا سبب ہو، تاکہ وہ خود بھی ادائیگی سے بری ہوجائے تو دو حالتوں میں فرق کیا جائے گا۔

(پہلی حالت): اس کی طرف سے ناقابل یقین امر کا دعوی کرنا یا متضاد رویہ اختیار کرنا۔

اس حالت میں اس کا دعوی نہیں سنا جائے گا، اس کی مثال: یہ ہے کہ وہ دعوی کرے کہ دین حوالہ کا حقیقت میں سرے سے کوئی وجود ہی نہیں، اس وجہ سے کہ وہ مسلمان کی فروخت کردہ شراب کا ثمن ہے، یا ایسی عورت کا مہر ہے جس کا نکاح فلاں فلاں وجہ سے فاسد ہے، تو اس کا دعوی نہیں سنا جائے گا، اور اگر اس کے ساتھ بینہ ہو تو بھی قبول نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ اولاً وہ ایسی غلط بات کا دعوی کررہا ہے جو بظاہر مسلمان کی شان کے خلاف ہے، دوسرے یہ کہ خود اس کی بات میں تضاد ہے، کیونکہ اس کا حوالہ کو قبول کرنا اس کے دعوے کو جھٹلاتا ہے۔

---

(۱) البحر ۶/ ۲۶۹، الزیلعی وحواشیہ ۴/ ۱۵۷، الخرشی علی خلیل ۴/ ۲۴۱، نہایۃ المحتاج ۴/ ۴۷۸، مطالب أولی النہی ۳/ ۲۲۵، ۲۳۰۔

(۲) البجیرمی علی المنہج ۳/ ۲۳، مطالب أولی النہی ۳/ ۲۹۷، ۳۲۲۔

(۱) الخرشی علی خلیل ۴/ ۲۴۷، مطالب أولی النہی ۳/ ۳۲۲، فتاوی السبکی ۱/ ۳۷۲، ۳۷۵، مغنی المحتاج علی المنہاج ۲/ ۲۰۸، نہایۃ المحتاج علی المنہاج ۴/ ۴۴۴۔

(دوسری حالت): ناقابل یقین امر اور تضاد کے نہ ہونے کی حالت۔

اس حالت میں اس کا دعوی سنا جائے گا، اس کا بینہ قبول کیا جائے گا، اس لئے کہ وہ مشتبہ امر کا دعوی کررہا ہے، اور اس پر دلیل پیش کررہا ہے، اس کی مثال یہ ہے کہ وہ اس کا دعوی کرے کہ دین حوالہ ایسی عورت کا مہر ہے جس نے اپنے حوالہ کرنے والے شوہر کو اس سے بری کردیا تھا، یا بعد میں شوہر نے مہر اس کو ادا کردیا تھا یا شوہر نے بیوی کے ہاتھ اس کے عوض کوئی چیز فروخت کی، اور بیوی کو اس پر قبضہ دلا دیا تھا۔

اسی طرح اگر محیل خود حاضر ہو اور کسی سبب براءت کا دعوی کرے تاکہ پہلے وہ خود بری ہوجائے پھر اس کے تابع ہو کر محال علیہ بری ہوجائے، یعنی اس میں بھی مذکورہ بالا دونوں صورتیں آئیں گی: یا تو اس کا دعوی مردود ہوگا یا اس کا بینہ مقبول ہوگا[1]۔

د-ضمانات اور دفوع:

۱۱۴-حق جس کے ساتھ محال علیہ کا ذمہ مشغول ہے وہی دین ہے جو محیل کے ذمہ میں تھا اور اس سے متعلق حقوق ہیں، البتہ فقہاء کا اختلاف ہے کہ:

۱- کیا دین ان ضمانات کے ساتھ جو اس کے لئے محیل کے ذمہ میں تھیں یا نہیں؟

۱۱۵- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ وہ ضمانات جو مدیون کے مفاد میں ہوں باقی رہیں گی (مثلاً اجل اور اصل کے اعتبار سے یا ادائیگی کے اعتبار سے دین محال بہ کے ساقط ہونے کے اسباب)، اور جو ضمانات دائن کے مفاد میں ہیں وہ دین موثق علیہ کا حوالہ ہوتے ہی ساقط ہوجائیں گی، جیسے رہن اور کفالہ اس لئے کہ حوالہ قبضہ کی طرح ہے، اس کی دلیل وہ یہ دیتے ہیں کہ اگر خریدار بائع کو ثمن کے ساتھ حوالہ کردے تو مبیع کو روکنے میں اس کا حق ساقط ہوجاتا ہے اور اگر شوہر بیوی کو اس کے مہر کو حوالہ کردے تو اپنے کو روکنے میں بیوی کا حق ساقط ہوجاتا ہے۔

بلکہ شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر حوالہ میں رہن کے باقی رہنے کی شرط لگائی جائے اور یہ شرط اصل عقد میں ہو تو حوالہ باطل ہوجائے گا، اس لئے کہ یہ شرط فاسد ہے، اور دین کے بغیر وثیقہ ہے[1]۔

۱۱۶- فقہاء حنفیہ کے کلام میں ایسی عبارتیں ملتی ہیں جن سے محسوس ہوتا ہے کہ دین اپنی ضمانات کے ساتھ منتقل ہوتا ہے، کیونکہ وہ دین کے منتقل ہونے کی تعبیر میں ایسے عمومی صیغے استعمال کرتے ہیں، جن میں وہ ضمانتیں داخل ہوتی ہیں، مثلاً محال پر فوری واجب الاداء دین کا حوالہ محال علیہ پر بھی فوری واجب الاداء دین ہوتا ہے اور دین مؤجل کا حوالہ، محال علیہ پر بھی مؤجل کیوں ہوتا ہے؟ اس کی توجیہ میں حنفیہ کہتے ہیں: اس لئے کہ حوالہ دین کو اصیل سے منتقل کرنے کے لئے ہوتا ہے، اور وہ اس صفت کے ساتھ منتقل ہوگا جو اصیل پر تھی۔

لیکن بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ یہ تعمیم مدیون کو حاصل شدہ صرف ادائیگی اور بری کرنے کے ان طریقوں اور وجوہ میں مقصود ہے جو اجل کے مشابہ ہیں، اسی وجہ سے جب وہ تابینات اور ضمانات کے مسائل پر بحث کرتے ہیں تو ہم دیکھتے ہیں کہ وہ قطعی طور پر ان کے منتقل ہونے کی نفی کرتے ہیں، بلکہ عقد حوالہ کے مکمل ہوتے ہی ان

(۱) البحر ۶/ ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۷۱، المبسوط للسرخسی ۲۰/ ۵۶، ۵۸، ابن عابدین علی الدر ۴/ ۲۷۱۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۴/ ۴۱۳، مغنی المحتاج ۲/ ۱۹۵، الخرشی علی خلیل ۴/ ۲۴۳، کشاف القناع ۳/ ۳۸۱، الفروع ۲/ ۶۲۳۔

کے ختم ہونے کے قائل ہیں [۱]۔

حنفیہ کے یہاں غالب نقطۂ نظر ضمانات کی دونوں اقسام کے مابین فرق کرنا ہے۔

(پہلی قسم): دائن کے مفاد میں ضمانات:

۱۱۷- جیسے کفالہ، رہن، ثمن کے عوض مبیع کو محبوس رکھنے میں بائع کا حق اور وثیقہ کے طور پر اپنے مہر معجّل پر قبضہ کرنے تک خود کو روکے رکھنے میں عورت کا حق یہ ضمانات دین کے ساتھ منتقل نہیں ہوتیں، یعنی وہ دین کی نئی جگہ میں اس کے ضمان کے طور پر برقرار نہیں رہتی ہیں، بلکہ محض حوالہ ہوتے ہی ختم ہوجاتی ہیں، اس لئے کہ حوالہ کرنے والے مدیون کے ذمہ سے دین کا منتقل ہونا ہی اس کے ذمہ کا بری ہونا ہے، لہذا اس ذمہ کے بری ہونے کے بعد اس کا وثیقہ لینے کی کوئی گنجائش نہیں، اب دین اپنے منتقل ہونے میں اپنی ان ضمانات سے خالی ہوجائے گا، اور اپنی نئی جگہ میں اس کے لئے وہ ضمانات نہ ہوں گی۔

دائن کو اختیار ہے کہ محال علیہ سے کسی نئے وثیقہ کا جس کو وہ دونوں مل کر پیدا کریں گے مطالبہ کرے، اب اگر وہ اس سے اتفاق کرلے تو ٹھیک ہے، اور اگر انکار کرے تو اس کی کوئی سبیل نہیں، اور اسی وجہ سے ''تلخیص الجامع'' میں آیا ہے کہ (محال کے لئے جائز ہے کہ اس سے یعنی محال علیہ سے رہن کا مطالبہ کرے) [۲]۔

(دوسری قسم): مدیون کے مفاد میں ضمانات:

۱۱۸- یہ وہ اسباب اور دلائل ہیں جن کو مدیون سے تعلق ہوتا ہے، تاکہ وہ اپنے قرض خواہوں کے دعوی کو دفع کرسکے، اسی وجہ سے عرف حاضر کی اصطلاح میں اس کو دفوع کہتے ہیں، جیسے اجل کہ اس کا تعلق مدیون سے ہوتا ہے، تاکہ دین کی ادائیگی کا وقت آنے سے قبل مطالبہ کو دفع کرسکے، مبیع میں استحقاق یا مبیع کا مال متقوم نہ ہونا، تاکہ اس کے ثمن کے مطالبہ کو دفع کرسکے، اور پہلے ادائیگی یا مقاصہ کا ہونا، تاکہ ذمہ کے مشغول برقرار رہنے کے دعوی کو دفع کرسکے ہے، یہ چیزیں جہاں کوئی مانع نہ ہو، دین کے ساتھ اس کی نئی جگہ میں بھی رہتی ہیں، دین ان سے الگ ہوکر منتقل نہیں ہوتا ہے، اس لئے کہ محال علیہ کو ان کا سہارا لینے کا اختیار ہوتا ہے، جیسا کہ محیل کو حاصل تھا، اور یہ چیز برقرار رہے گی، لہذا یہ کہا جاسکتا ہے کہ دین اس قسم کے ضمانات کے ساتھ منتقل ہوگا، اس لئے کہ ان کا تعلق محیل کے مدیون ہونے سے ہے جو حوالہ کی بنیاد ہے، اور اگر یہ اپنے پہلے محل میں بھی باقی رہیں تو حقوق مشترکہ ہوں گے۔

لیکن حنفیہ کے کلام سے ظاہر یہ ہے کہ محال علیہ اجل کے علاوہ مذکورہ بالا کسی بھی چیز کے ذریعہ اصیل کا نائب ہوکر ہی دفع کرسکتا ہے، لہذا جب تک یہ نیابت کسی شرعی طریقہ سے ثابت نہ ہوگی، اس کو دفع کرنے کا اختیار نہیں ہوگا [۱] البتہ اصیل کی غیر موجودگی میں وہ ان دفوع کو بلا نیابت اختیار کرسکتا ہے، اسی وجہ سے ''البحر الرائق'' میں آیا ہے کہ محیل غائب ہوجائے، اور محال علیہ دعوی کرے کہ محیل پر محال کا مال شراب کا ثمن تھا، تو اس کا دعوی صحیح نہ ہوگا، اگرچہ وہ اس کا ثبوت پیش کردے، جیسا کہ کفالہ میں ہے......اور اگر وہ اپنی بیوی کو اس کے مہر کے ساتھ کسی مرد پر حوالہ کردے اور وہ مرد حوالہ قبول کرلے پھر شوہر غائب ہوجائے اور محال علیہ بینہ پیش کردے کہ اس عورت کا نکاح فاسد تھا اور وہ اس کی وجہ بیان کردے تو اس کا بینہ قبول نہیں کیا جائے گا، اور اگر دعوی کرے کہ عورت نے اپنے شوہر کو اپنے مہر

(۱) فتح القدیر ۵/ ۴۵۱، حواشی البحر ۶/ ۲۷۰، البحر الرائق ۶/ ۲۷۱۔

(۲) فتح القدیر ۵/ ۴۴۶، مجمع الأنہر ۲/ ۱۴۱، البحر ۶/ ۲۶۷۔

(۱) مجلۃ الأحکام (دفعہ نمبر ۶۹۷) میں صراحت ہے کہ اگر حوالہ تعجیل وتاجیل کے لحاظ سے مبہم ہو تو اس کے بارے میں دین اصلی کا لحاظ رکھا جائے گا۔

سے بری کر دیا تھا، یا شوہر نے اس کو مہر دے دیا تھا یا شوہر نے عورت کے مہر کے عوض عورت کے ہاتھ کوئی چیز فروخت کی تھی اور عورت نے اس پر قبضہ کر لیا تھا تو اس کا بینہ قبول کیا جائے، اور اگر مبیع پر قبضہ نہ ہوا ہو تو اس کا بینہ قبول نہیں کیا جائے گا۔

فرق یہ ہے کہ نکاح کے فساد کے مدعی کے کلام میں تضاد ہے یا اس لئے کہ وہ ایک نامناسب بات کا دعوی کر رہا ہے، لہذا اس کا دعوی نہیں سنا جائے گا، اس کے برخلاف ابراء یا بیع کا دعویٰ ہے (یعنی شوہر کا اپنی بیوی کے ہاتھ اس کے مہر کے عوض کوئی چیز فروخت کرنا) کہ وہ نامناسب بات نہیں ہے، یہی حکم کفالہ کا ہے، لہٰذا اگر محیل دعوی کرے کہ اس نے کفالہ کے بعد دین اس کو ادا کر دیا تھا، تو اس کا دعوی سنا جائے گا اور اس کا بینہ قبول کیا جائے گا، اس لئے کہ یہ نامناسب نہیں ہے[1]۔

حکم میں ضمان کی نوعیت میں فرق کرنا ہی حنفیہ کے یہاں غالب نقطۂ نظر ہے، اس میں امام محمد بن الحسن کا اختلاف ہے (حالانکہ صحیح یہ ہے کہ امام ابو یوسف کی طرح امام محمد بھی قائل ہیں کہ فقط مطالبہ نہیں بلکہ دین بھی محال علیہ کے ذمہ میں منتقل ہو جاتا ہے)، اس لئے کہ ان کی رائے میں ضمانات کی پہلی قسم بھی دین کے ساتھ منتقل ہوگی، اور وہ اس کے نئے محل میں اس کا وثیقہ ہوگی، جو دین کے ساقط ہونے اور اس سے ذمہ کے بری ہونے پر ہی جدا ہوگی۔

۳-محیل اور محال علیہ کے تعلق پر حوالہ کا اثر:

الف-محیل کے پیچھے لگنے میں محال علیہ کا حق:

۱۱۹- حنفیہ کی رائے ہے کہ محال علیہ کا محیل کے پیچھے لگے رہنا حوالہ مطلقہ کے ساتھ خاص ہے، رہا محال کا محال علیہ کے پیچھے لگے رہنا تو یہ

(۱) البحر ۶/۲۷۱۔

عام حکم ہے جو ہر حوالہ میں ثابت ہوتا ہے، پیچھے لگے رہنے کے یہ دونوں حقوق ان میں سے ایک (یعنی محال علیہ کا حق)، دوسرے (یعنی محال کے حق) کے تابع ہے جب تک کہ دین کی ادائیگی نہ ہو جائے[1]۔ لہٰذا اگر محال محال علیہ کے پیچھے لگ جائے تو محال علیہ کو بھی یہ حق ہوگا کہ وہ محیل کے پیچھے لگ جائے تا کہ وہ اس کو چھٹکارا دلائے، اور اگر محال اس کو قید کر دے تو اس کو بھی اختیار ہوگا کہ اسی مقصد سے محیل کو قید کر دے لیکن اس میں دو مزید شرطیں ہیں:

۱-محیل یعنی اصلی مدیون کی اجازت سے حوالہ ہو۔

۲- حوالہ مطلقہ ہو، مقیدہ نہ ہو، اس لئے کہ ان شرائط کے ہونے پر محیل ہی محال علیہ پر یہ بوجھ ڈالنے والا ہوگا، لہذا محال علیہ کو چھٹکارا دلانے کی ذمہ داری پورے بدلے کے طور پر محیل پر ہوگی، اس پر سب کا اتفاق ہے۔

ہاں اگر محال محال علیہ کے پیچھے نہ لگے یا اس کو قید نہ کرے تو پھر کس حق سے وہ محیل کے پیچھے لگے گا یا اس کو قید کرے گا، جب کہ فرض یہ کیا گیا ہے کہ اس محال علیہ کا اس محیل پر کوئی دین نہیں ہے؟ اور اگر حوالہ محیل کی اجازت سے نہ ہو تو محال علیہ رضا کارانہ طور پر اس حوالہ کا التزام کرنے والا ہوگا، لہٰذا محیل پر اس کا کوئی حق نہیں بنے گا، اور اگر حوالہ مقیدہ ہو تو اس محال علیہ کا محیل کے پیچھے لگے رہنا یا اس کو قید کرنا، اس کے برعکس صورت سے اولی نہیں ہوگا، لہٰذا وہ دونوں اس سے گریز کریں، کیونکہ اگر وہ اپنا یہ حق استعمال کرے گا تو محیل اس کے ساتھ اسی جیسا سلوک کرے گا، لہٰذا کوئی فائدہ نہ ہوگا[2]۔

۱۲۰- یہ بات واضح ہے کہ حنفیہ نے محال علیہ کا محیل کے پیچھے لگے رہنے کے لئے جن شرائط کا ذکر کیا ہے، غیر حنفیہ کو محیل کی رضامندی

(۱) فتح القدیر ۵/۴۵۱، البحر ۶/۲۷۳۔

(۲) البدائع ۶/۱۹، البحر ۶/۲۶۹۔

کی شرط کی وجہ سے ان شرائط کی ضرورت نہیں ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک حوالہ محیل کی رضامندی کے بغیر نہیں ہوگا (دیکھئے: فقرہ/۳۳)، اسی طرح وہ (ان میں حوالہ مطلقہ کو ثابت کرنے والے حضرات کے استثناء کے بعد) حوالہ مقیدہ کی شرط سے بے نیاز ہیں، اس لئے کہ ان کے نزدیک حوالہ مقید ہی ہوگا (دیکھئے: فقرہ/۲۵)۔

ب-محال علیہ کا حق رجوع:

اول: عملاً ادائیگی کی حالت:

۱۲۱- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ دین حوالہ کی ادائیگی کے بعد محال علیہ کے لئے رجوع کے مستحق ہونے کا کوئی تصور حوالہ صحیحہ میں غیر حنفیہ کے نزدیک نہیں ہے جو حوالہ مطلقہ کی نفی کرتے ہیں، اس لئے کہ ان حضرات کے نزدیک محال علیہ خود محیل کا مدیون ہے، لہٰذا حوالہ کے مطابق جو کچھ ادا کرے گا، وہ اس کے ذریعہ محض اپنے اس ذمہ کو پورا کررہا ہے، جس پر حوالہ کیا گیا تھا، لہٰذا اس کو رجوع کا حق نہ ہوگا (دیکھئے: فقرہ/۲۵، ۶۶)۔

۱۲۲- حنفیہ کی رائے ہے کہ جب محال علیہ محال کو ادا کردے گا تو وہ محیل پر رجوع کرنے کا مستحق ہوجائے گا اگر رجوع کرنے کی درج ذیل شرائط اس میں موجود ہوں:

۱)-حوالہ محیل کی رضامندی سے ہو:

اس لئے کہ اس صورت میں ادا کرنے پر محال علیہ رضا کار نہیں ہوگا، بلکہ درحقیقت وہ محال سے اس دین کو جو اس کا محیل کے ذمہ میں ہے اس مال کے عوض خرید لے گا جو وہ اس کو ادا کرے گا اور جب وہ دین کا مالک ہوجائے گا تو مدیون سے اس کو وصول کرنے کا مستحق ہوگا، جیسے اگر وہ اس کو وراثت میں پائے یا اس کی طرف سے اس کو ہبہ کیا جائے، اور اگر حوالہ مدیون کی رضامندی کے بغیر ہو، جیسے کوئی قرض خواہ سے کہے: تمہارا فلاں پر ایک ہزار ہے تم اس کا مجھ پر حوالہ قبول کرلو، اور وہ اس کو قبول کرلے تو اس صورت میں حوالہ معتمد قول کے مطابق صحیح ہوگا، البتہ محال علیہ کے لئے اگر وہ ادا کردے تو مدیون پر رجوع کرنے کی ولایت ثابت نہ ہوگی، اس لئے کہ وہ ادا کرنے میں رضا کار ہوگا، بطور خریداری دین کا مالک نہیں ہوگا تاکہ یہ غیر مدیون کو دین کا مالک بنانا لازم نہ آئے اور حوالہ میں رجوع ملکیت کی وجہ سے ہوتا ہے[1]۔

۲) محال علیہ مال حوالہ محال کو ادا کردے:

اس لئے کہ جب تک ادا نہیں کرے گا دین کا مالک نہیں ہوگا، اور مالک ہونے کی وجہ سے ہی اس کو رجوع کا حق ہوتا ہے۔

۳) محال علیہ اپنے دین کے بقدر محیل کا مدیون نہ ہو:

اس لئے کہ اگر وہ مدیون ہوگا تو دونوں دین باہم مل جائیں گے اور مقاصہ ہوجائے گا، اور اسی وجہ سے رجوع کرنا ممنوع ہے، اس لئے کہ اگر وہ محیل پر رجوع کرے گا تو محیل اس پر رجوع کرے گا، اور یہ بے فائدہ کام ہوگا[2]۔

۱۲۳- محال علیہ محال بہ کو وصول کرے گا، صرف ایک حالت میں نہیں، وہ یعنی اگر محال علیہ اپنے حق کی طرف سے اسی کی جنس سے اس سے کم کے عوض محال سے صلح کرلے تو وہ جتنا ادا کرے گا اتنا ہی وصول پائے گا۔

مثلاً محال علیہ کا حق سو دینار ہو اور وہ اس کے بدلے میں اسّی پر اس سے صلح کرلے تو اس کو صرف وہی اسی دینار واپس لینے کا حق ہوگا،

(۱) البدائع ۶/۱۹، البحر ۶/۲۶۳۔

(۲) فتح القدیر علی الہدایہ ۵/۴۰۸، البدائع ۶/۱۹۔

جواس نے ادا کئے ہیں۔

جس کے پاس محیل کی کوئی چیز ہواوراس کا حوالہ اس پر کیا جائے، مثلاً ودیعت ہو، وہ اگر بعینہ وہی چیز محال کو نہ دے بلکہ دین خود اپنے مال سے ادا کردے تو اس کو رضا کار مانا جائے گا، قیاس کا تقاضا ہے کہ محیل سے وصول کرنے کا حق اس کو نہ ہو، لیکن استحسانا علماء نے اس کو بعید قرار دیا ہے، اور اپنے ادا کردہ مال کو وصول کرنے کا حق اس کو دیا ہے، لہٰذا اگر وہاں دوسرے قرض خواہ ہوں تو وہ ان کے ساتھ اپنا حصہ لگائے گا[1]۔

دوم: حکماً ادائیگی کی حالت:

۱۲۴- حنفیہ کے نزدیک حکماً ادائیگی عملاً ادائیگی کے قائم مقام ہے[2]۔

حوالہ کے ذریعہ حکمی ادائیگی کی حالت میں یعنی اگر محال علیہ، طالب دین کو غیر محیل پر حوالہ کردے تو پہلے محال علیہ کو محیل سے رجوع کرنے کا حق اس وقت ہوگا جبکہ طالب دین محال علیہ دوم کی طرف سے عملاً قبضہ کرلے، سرخسی نے اس کی توجیہ اپنے اس قول سے کی ہے: (اس لئے کہ دین اصیل پر لوٹ سکتا ہے، کیونکہ محال علیہ کے مفلس مرنے کی حالت میں حوالہ فسخ ہوجائے گا)[3]۔

(۱) البحر ۶/ ۲۷۳، ۲۷۴۔

(۲) البدائع (۶/ ۱۹) وغیرہ کے کلام سے سمجھ میں آتا ہے کہ اداء حکمی (جو عملاً ادائیگی کے ہم معنی ہے) اس صورت میں پایا جاتا ہے جب محال علیہ دین محال کا اسباب ملکیت میں سے کسی سبب سے (مثلاً وراثت یا ہبہ یا صدقہ کے ذریعہ) مالک ہوجائے۔

(۳) المبسوط ۲۰/ ۱۷، انہوں نے اپنے کلام کی نوعیت یہ فرض کی ہے کہ مؤجل کا حوالہ اسی جیسی اجل یا اس سے زیادہ یا اس سے کم اجل تک کے لئے ہو، لیکن اجل کا اس حکم میں کوئی اثر نہ ہو، لہٰذا اس کو عام کرنا ممکن ہے، اصیل سے ان کی مراد: محیل دوم ہے، جو محال علیہ اول ہے۔

ج- محیل کا محال علیہ سے مطالبہ کا حق:

۱۲۵- حنفیہ نے کہا ہے کہ حوالہ مطلقہ میں محال علیہ یا تو محیل کا مدیون ہوگا یا اس کے پاس محیل کی کوئی خاص چیز ہوگی یا ایسا نہیں ہوگا۔

الف) اگر ہو تو حوالہ کے بعد اس سے دو دین یا ایک دین اور ایک عین کا مطالبہ کیا جائے گا۔

۱- حوالہ کا وہ دین جس کا اس نے حوالہ کے تقاضا سے التزام کیا ہے، اور اس کے ساتھ محال کے لئے مطالبہ کا حق پیدا ہوگیا جو اب تک نہیں تھا۔

۲- محیل کا وہ دین جو پہلے سے اس کے ذمہ میں قائم ہے، یا محیل کا وہ مال جو اس کے پاس قدیم مطالبہ کے حق کے ساتھ متصل موجود ہے، کیونکہ یہ قدیم حق حوالہ کے سبب ختم نہیں ہوتا، اس لئے کہ حوالہ دین سابق یا عین کے ساتھ مقید نہیں ہوتا، لہٰذا وہ دونوں اپنے اپنے کامل حقوق کے ساتھ علی حالہ باقی رہیں گے، اور ان حقوق میں سے محیل کا اس سے مطالبہ کرنے اور اس سے اس کو اپنے قبضہ میں لینے کا حق ہے۔

محال علیہ اسی طرح برقرار رہے گا جب تک کہ محال کو ادا کردے، اور جب ادا کردے گا تو اس پر جو دین ہے وہ مقاصہ کے طریقہ پر ساقط ہوجائے گا، لیکن چونکہ یہ محال علیہ کے دین کا محیل کی عین کے ساتھ مقاصہ ہے، لہٰذا دونوں کی رضامندی پر موقوف ہوگا۔

ب) اور اگر محیل کی کوئی چیز محال علیہ کے پاس نہ ہو تو اس سے صرف ایک دین یعنی دین حوالہ کا مطالبہ ہوگا، کوئی دوسرا مطالبہ نہ ہوگا، پھر جب وہ اس کو ادا کردے گا تو اس کو محیل سے وصول کرنے کا حق ہوجائے گا اگر حوالہ اس کی رضامندی سے ہو، ورنہ اس سے وصول نہیں کرسکتا[1]۔

(۱) ابن عابدین علی الدر ۴/ ۲۹۴، حواشی البحر ۶/ ۲۷۴، الأشباہ والنظائر بحاشیۃ الحموی ۱/ ۴۹۔

اس حالت میں صرف تنہا محال مطالبہ کا حق دار ہوگا، لیکن وہ حوالہ مؤجلہ میں دوران اجل اس کے مطالبہ کا حق دار نہیں ہوگا، لہذا یہ اس پر خود اس کی اپنی موت سے ہی فوری واجب الاداء ہوگا، محیل کی موت سے نہیں (اگرچہ اس کی تاجیل محیل کی تاجیل کے تابع ہے)، اس لئے کہ محیل کے حق میں اجل کا ختم ہونا محض اس لئے ہے کہ اس کی موت کے سبب اس کو اجل کی ضرورت نہیں ہے لہٰذا اگر محیل مر جائے تو محال علیہ تاہنوز باحیات ہے، اسے اجل کی ضرورت ہے، لہذا اصیل کے حق میں اجل کے ختم ہونے سے اس کے حق میں اجل کے ختم ہونے کی کوئی وجہ نہیں، اس لئے کہ اصیل دنیاوی احکام کے لحاظ سے دین سے بری ہوگیا اور اجنبی بن گیا۔

محیل کا باحیات رہنا محال علیہ پر خود اس کی موت سے اجل کے ختم ہونے میں اثر انداز نہیں ہوگا، اس لئے کہ اپنی موت کے سبب وہ اجل سے بے نیاز ہوگیا، پھر اگر اس کے ترکہ میں دین کی مکمل ادائیگی کے بقدر مال نہ ہو، تو طالب دین محیل پر اس کی اصلی اجل تک رجوع کرنے کا مستحق ہوگا، اس لئے کہ یہ اجل حقیقتاً ساقط نہیں ہوئی، بلکہ حوالہ کے ضمن میں حکما ساقط ہوئی ہے، اور محال علیہ کے مفلس مرنے کی وجہ سے حوالہ ختم ہوجائے گا، لہذا اس حوالہ کے ضمن میں جو چیز تھی وہ بھی ختم جائے گی، یعنی اجل کا ساقط ہونا بھی ختم ہوجائے گا، اس کی نظیر: اگر دین مؤجل کا مدیون اپنے قرض خواہ کے ہاتھ دین کے عوض کوئی سامان فروخت کردے، پھر اس سامان کا کوئی دوسرا مستحق نکل آئے، تو اجل لوٹ آئے گی، اس لئے کہ اس کا ساقط ہونا محض بیع کی وجہ سے تھا، اور بیع ختم ہوچکی ہے۔

ہاں اگر اجل باقی ہو لیکن محال علیہ اس کو چھوڑ دے تو یہ صحیح ہوگا، کیونکہ اجل اس کا حق ہے، اس کے ساقط کرنے سے ساقط ہوجائے گا (اس کی نظیر: اگر اصیل اجل کو حوالہ سے قبل ساقط کردے)، پھر اگر اجل کے پورا ہونے کے اصل وعدہ سے قبل ادا کردے تو اس کو اس وعدہ کے وقت سے پہلے محیل سے رجوع کرنے کا حق نہیں ہوگا، اس لئے کہ اجل کو ساقط کرنا اس کے حق میں صحیح ہے، محیل کے حق میں نہیں [1]۔

۱۲۶- اسی طرح حنفیہ نے حوالہ مقیدہ میں کہا ہے کہ محیل محال علیہ سے اس مال کے مطالبہ کا مالک نہیں ہے جس کے ساتھ حوالہ کی ادائیگی مقید ہے، اس لئے کہ اس کے ساتھ محال کا حق متعلق ہوچکا ہے، کیونکہ وہ اپنے حق کو محال علیہ پر منتقل کرنے سے محض اس شرط پر راضی ہوا ہے کہ وہ اس کا حق اپنے پاس موجودہ محیل کے مال سے ادا کرے گا، لہذا اس کے ساتھ اس کی وصولیابی کا حق متعلق ہوجائے گا، لہذا اگر محیل اس کو لے لے گا تو یہ حق باطل ہوجائے گا، لہذا اس کو اس کے لینے کا حق نہیں دیا جائے گا، ورنہ رضامندی جاتی رہے گی اور حوالہ باطل ہوجائے گا۔

اس سے نہایت مختصر عبارت میں یہ کہا جاسکتا ہے: جب حوالہ کو کسی چیز کے ساتھ مقید کردیا جائے تو وصولیابی کا حق اس سے متعلق ہوجائے گا، جیسے رہن، لہذا مستحق اس میں مزاحمت نہیں کرے گا، اور نہ وہ چیز کسی دوسرے کو دے سکے گا، اب اگر اتفاق سے محال علیہ وہ چیز محیل کو دے دے تو اس پر محال کے لئے اس کا ضمان واجب ہوگا، اس لئے کہ اس نے اس کے حق میں وہ چیز فوت کردی جس سے اس کا حق متعلق تھا، جیسے اگر کوئی رہن کو ہلاک کردے تو وہ اس شخص کے لئے جس کو اس سے وصول پانے کا حق ہے، یعنی مرتہن کے لئے اس کا ضامن ہوگا [2]۔

۱۲۷- یہ دونوں اثرات حنفیہ کے علاوہ جمہور فقہاء کے نزدیک نہیں ہیں، یعنی محض محیل سے مطالبہ کا ساقط ہونا اور اس کو سپرد کرنے سے

---

(۱) فتح القدیر ۵/ ۴۵۱، ۴۵۲، المبسوط للسرخسی ۲۰/ ۱۷۔
(۲) فتح القدیر مع العنایہ ۵/ ۴۵۱، الزیلعی علی الکنز ۴/ ۱۷۴، ابن عابدین علی الدر ۴/ ۲۹۴۔

روکنا، اس لئے کہ اس کا حق مرہون کی طرح ہوگیا، بلکہ جمہور کے نزدیک محال علیہ محیل کے دین سے بری ہوجاتا ہے، اسی وجہ سے اس کے سپرد کرنا ممنوع ہوتا ہے، اس لئے کہ اس کا حق محال کی ملکیت بن گیا، اور اسی وجہ سے اگر وہ ضائع ہوجائے تو خود محال کی ملکیت سے ضائع ہوگا[1]۔

حوالہ کا ختم ہونا:

۱۲۸- حوالہ کی انتہا کبھی حوالہ کے مال کو محال کے سپرد کردینے سے ہوتی ہے، اور بسا اوقات اس عمل سے ہوتی ہے جو اس ادا کے مساوی ہو، اور کبھی ان دونوں کے بغیر ہوتی ہے، دو فروع میں اس کی ترتیب دی جاسکتی ہے:

اول- تنفیذ کے بعد حوالہ کا ختم ہونا:

۱۲۹- اگر محال علیہ مال حوالہ (بعینہ اگر وہ عین ہو یا اس کا مثل اگر وہ دین ہو) محال یا اس کے نائب کے سپرد کردے تو یہی حوالہ کا اصل مقصود ہے۔

جب حوالہ اپنی انتہاء کو پہنچ جائے تو وہ باقی نہیں رہے گا، بلکہ اگر یہ مقصد براہ راست محال علیہ کے ذریعہ نہیں، بلکہ رضا کارانہ طور پر کسی کے ادا کرنے کے ذریعہ پورا ہوجائے (اور یہ محال علیہ کی طرف سے رضا کار ہی ہوگا، بشرطیکہ اس کے خلاف کی صراحت نہ کرے) تو یہ ادائیگی اور اس سے قبل کی ادائیگی، حوالہ کو اس کی انتہاء تک پہنچانے کی حیثیت سے یکساں ہے[2]۔

بسا اوقات محال علیہ بعینہ وہ چیز جس کے ساتھ حوالہ مقید ہے یا اس کے دین کے مثل کو ادا نہیں کرتا (خواہ حوالہ مطلقہ ہو یا مقیدہ) اس کے باوجود حوالہ انتہاء کو پہنچ جاتا ہے، اس لئے کہ اس کی ادائیگی کے مساوی کام ہوگیا، جیسا کہ ذیل کی دو حالتوں میں ہے:

الف) یہ کہ محال علیہ اپنی اور محال کی باہمی رضامندی سے کوئی دوسری چیز ادا کردے: مثلاً حوالہ کسی ودیعت (مثلاً ایک یا زائد کتاب) کے ساتھ مقید ہو، لیکن محال علیہ یہ پسند کرے کہ وہ اس ودیعت کو اپنی رغبت کے سبب اپنے لئے محفوظ رکھ لے اور اس کے عوض محال کو اس کی نقد قیمت دے دے یا محال بہ محیل پر دین ہو، مثلاً اس کی مقدار ایک ہزار دینار ہو اور محال علیہ کی جو ایک تاجر ہے اس کی خواہش ہو کہ ان دیناروں کے عوض محال کے ساتھ خرید وفروخت کا معاملہ کرے، اور وہ محال کو یہ پیشکش کرے کہ وہ اس کو اس کے دیناروں کے عوض سامان مثلاً کپڑے یا کوئی اور چیز لے لے۔

ب) محال مرجائے، اور محال علیہ حوالہ کے مال کا وارث ہو، اس لئے کہ وراثت ملکیت کے اسباب میں سے ہے، تو اس حالت میں محال علیہ دین کا مالک ہوجائے گا[1]۔

یہ بالکل اسی صورت کے مساوی ہے جب کہ وہ اس کا دین اس کی موت سے قبل اس کو ادا کردے، پھر وراثت کے طور پر وہ مال اس کے پاس واپس آجائے۔

وراثت کے ہم معنی یہ ہے کہ محال دین حوالہ محال علیہ کو ہبہ کردے، یا اس پر اس کو صدقہ کردے اور وہ قبول کرے یا رد نہ کرے۔

دوم- تنفیذ کے بغیر حوالہ کا ختم ہونا:

۱۳۰- تنفیذ کے بغیر دو حالتوں میں حوالہ ختم ہوجاتا ہے۔

اول: رضامندی سے ختم ہونا۔

دوم: رضامندی کے بغیر ختم ہونا۔

---

(۱) نہایۃ المحتاج ۴/ ۱۳، ۱۴، ۱۴۔

(۲) البدائع ۶/ ۱۹۔

(۱) سابقہ مراجع۔

اول-رضامندی سے ختم ہونا:

اس کے دوطریقے ہیں:

(اول) اقالہ کے ذریعہ ختم کرنا (یعنی باہمی رضامندی سے ختم کرنا)۔

(دوم) ابراء کے ذریعہ ختم کرنا۔

الف-اقالہ کے ذریعہ ختم کرنا (یعنی باہمی رضامندی سے ختم کرنا):

۱۳۱-فقہاء کی اصطلاح میں عقد کواپنی انتہاء پر پہنچنے سے قبل ختم کرنا فسخ ہے، ابن نجیم کی عبارت ہے: عقد کے ارتباط وتعلق کوختم کرنا فسخ ہے۔

لہٰذا اگرحوالہ کے ارکان میں سے ایک یاز یادہ ارکان (خیارشرط کے بغیر) (جب کہ اس کی حوالہ میں رجوع کرنا چاہیں تو حنفیہ نے کہا: (محیل اور محال توڑنے کے مالک ہیں) یعنی حوالہ کوتوڑ سکتے ہیں، بظاہر اس سے ان کی مراد یہ ہے کہ یہ ان دونوں کی باہمی رضامندی سے ہوگا، کسی ایک کے ارادہ سے نہیں ہوگا[1]۔

اسی وجہ سے محیل حوالہ کے صحیح ثابت ہوجانے کے بعد اس کو باطل نہیں کرسکتا ہے۔

البتہ محال علیہ اگر عقد کے باقی ارکان کے ساتھ اس کے توڑنے پر رضامند ہوجائے تو ٹھیک ہے، لیکن اگر حوالہ کے دوسرے دوارکان تو راضی ہوں لیکن خود اس کو اعتراض ہوتو اس کے اس اعتراض کی کوئی قیمت نہیں، اس لئے کہ عقد ان دونوں کا حق ہے، اور صاحب عقد عقد کو ساقط کرسکتا ہے، البتہ یہ کہ وہ من مانی کرتے ہوئے عقد کو فسخ کردے تو اس کو یہ حق نہیں ہے[2]۔

(۱) الأشباہ والنظائر ۲/ ۱۹۴، البحر ۶/ ۲۷۲، بحوالہ البزازیہ۔

(۲) مجمع الأنہر ۲/ ۹۵، البحر ۶/ ۲۷۰، ۲۷۳۔

۱۳۲-ماسبق کا حاصل یہ ہے کہ حوالہ حنفیہ کے نزدیک اپنے پہلے دونوں ارکان یعنی فقط محیل ومحال کی رضامندی سے فسخ واقالہ کی صلاحیت رکھتا ہے، اور یہ محال علیہ کی رضامندی پر موقوف نہیں ہے۔

خطیب نے رافعی کے حوالہ سے لکھا ہے کہ (حوالہ میں اقالہ صحیح نہیں، اسی طرح متولی کی صراحت ہے کہ حوالہ عقود لازمہ میں سے ہے، اور اگر اس کو فسخ کردیا جائے) تو فسخ نہیں ہوتا ہے۔

سیوطی نے اپنے فتاوی میں لکھا ہے کہ بلقینی نے خوارزمی کے حوالہ سے حوالہ کے اقالہ کے صحیح ہونے میں اختلاف نقل کیا ہے، انہوں نے زیادہ سے زیادہ یہی کیا ہے کہ صحیح ہونے کو راجح قرار دیا ہے، اس لئے کہ گذر چکا ہے کہ حوالہ بیع ہے، اسی طرح متولی کی اس عام عبارت کے بالمقابل ایک دوسری عام عبارت یہ ملتی ہے، (حوالہ کا فسخ کرنا فسخ کے وقت سے اس کا انقطاع ہے)، بہرکیف مذہب میں اختلاف ثابت ہے[1]۔

۱۳۳-حنفیہ کے نزدیک فسخ پر باہمی رضامندی بغیر بدل کے ہو یا بدل کے ساتھ ہو، دونوں برابر ہیں، بدل کے ساتھ فسخ پر رضامندی کی ایک قسم ان کی یہ صراحت ہے کہ (اگر حوالہ دو آدمیوں پر متعدد بار ہوجائے تو دوسرا حوالہ پہلے حوالہ کو توڑنے والا ہوگا)، یہ گویا ایک حوالہ کو دوسرے حوالہ سے بدلنا ہے۔

اگر دونوں محال علیہ اشخاص ایک آدمی کے درجہ میں ہوں اس لئے کہ وہ دونوں اصیل اور اس کا کفیل ہوں، اور حقیقی تعدد محض محال کی جانب ہو، تو دوسرا حوالہ پہلے حوالہ کو توڑنا نہ ہوگا، بلکہ یا تو دونوں حوالے صحیح ہوں گے یا پہلا صحیح اور دوسرا لغو ہوگا، اس میں راز یہ ہے کہ کفیل پر حوالہ محیل کے حق سے اصیل کی براءت کا متقاضی نہیں، لہٰذا

(۱) مغنی المحتاج علی المنہاج ۲/ ۱۹۶، الحاوی للفتاوی للسیوطی ۱/ ۱۶۷، الأشباہ للسیوطی رص ۲۳۷۔

محیل کے لئے ممکن ہوگا کہ کفیل پر حوالہ کرنے کے بعد اصیل پر حوالہ کر دے اس کے برعکس نہیں ہوسکتا، کیونکہ اصیل پر حوالہ محیل کے حق سے اس اصیل کی اور کفیل دونوں کی براءت کا متقاضی ہے اس کو براءت مراعات کہتے ہیں (بعض فقہاء نے اس کا نام تاخیر مطالبہ رکھا ہے)، لہذا پہلے پر حوالہ کرنے کے بعد دوسرے پر حوالہ کرنے کی اس کے لئے گنجائش نہیں، جب کہ دوسرا بری ہو چکا ہے[۱]۔

ب-ابراء کے ذریعہ ختم کرنا:

۱۳۴- محال کا محال علیہ کو دین حوالہ سے بری کرنا دو طرح سے احتمال رکھتا ہے، وہ یا تو ابراء استیفاء ہوگا یا ابراء اسقاط۔

۱۳۵۔الف) اگر ابراء استیفا ہو تو یہ قبضہ کا اقرار کرنے کے معنی میں ہے، اور اس صورت میں حوالہ عملاً ادا ہونے سے ختم ہوجائے گا، جو اس ابراء سے معلوم ہوتا ہے، اور یہ مسئلہ ادائیگی کے ذریعہ ختم ہونے کی قبیل سے ہوجاتا ہے، اور اس پر بھی وہی نتیجہ مرتب ہوگا جو حوالہ کی ادائیگی پر مرتب ہوتا ہے، یعنی محیل سے دین حوالہ کے وصول کرنے کا محال علیہ کو حق ہوگا، اگر محال علیہ اسی کے بقدر محیل کا مدیون نہ ہو، اور اگر اس کا مدیون ہوگا تو دونوں میں مقاصہ ہوجائے گا۔

۱۳۶-ب) اور اگر محال کا محال علیہ کو بری کرنا ادا کرنے سے قبل ابراء اسقاط ہو تو محال علیہ حوالہ سے نکل جائے گا، جیسا کہ صاحب ''البدائع'' وغیرہ نے اس کی صراحت کی ہے[۲]، اور اس صورت میں دین حوالہ میں محال کا حق قطعی طور پر ساقط ہوجائے گا، اگرچہ حوالہ مدیون کے کفیل پر ہوا اور دین کفالہ کے ساتھ مقید ہو۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ خود حوالہ کے تقاضے سے محال کا حق محیل کی طرف سے منتقل ہوجاتا ہے، کیونکہ اس کی وجہ سے محیل بری ہوجاتا ہے اور ادائیگی کے التزام میں محال علیہ اس کے قائم مقام ہوجاتا ہے۔

لہٰذا اگر محال علیہ بری کردیا جائے تو محال کا کوئی حق کسی پر نہیں رہتا، خواہ محال علیہ محیل کا اصلی مدیون ہو یا کفیل ہو، یا سرے سے مدیون ہی نہ ہو اس طرح کہ حوالہ حنفیہ کے نزدیک مطلق ہو۔

۱۳۷-ج) بسا اوقات محال کی طرف سے محال علیہ کے لئے یہ ابراء (ابراء اسقاط) اس کو دین حوالہ ادا کرنے کے بعد ہوتا ہے، اور یہ حنفیہ کے نزدیک ابراء صحیح ہوتا ہے، یہ ان کے اس نظریہ کی بنیاد پر ہے کہ دیون کی ادائیگی ذموں سے دیون کو ساقط نہیں کرتی، بلکہ اس کے نتیجہ میں مقاصہ اور عدم مطالبہ ہوتا ہے، کیونکہ دین ادائیگی سے قبل مدیون کے ذمہ میں قائم ہوتا ہے، اور ادائیگی سے اسی کے مثل دین جو وصول کرنے والے قرض خواہ کے ذمہ میں ہے قائم ہوجاتا ہے، یعنی مدیون بھی اپنے قرض خواہ کا قرض خواہ ہوجاتا ہے، اور ان میں سے ہر ایک دوسرے کے لئے دائن و مدیون ہوجاتا ہے، اور دونوں طرف سے مطالبہ کرنا ممنوع ہوجاتا ہے کیونکہ اس میں کوئی فائدہ نہیں ہے، اور اسی کو مقاصہ کہتے ہیں[۱]۔

لہذا ادائیگی کے بعد ابراء کے بارے میں اصل یہ ہے کہ وہ ابراء استیفاء ہو، لیکن اگر ابراء کرنے والا صراحت کردے یا قرائن سے معلوم ہو کہ اس سے مراد اسقاط ہے تو وہ دین قائم کے بالمقابل ہوگا، اور وہ اس کو ساقط کردے گا، لیکن اس سے اس حوالہ پر کوئی اثر نہیں پڑے گا جو محض ادائیگی سے ختم ہوجاتا ہے، اس کا اثر صرف اتنا ہوگا کہ جس کو بری کیا گیا ہے (یعنی محال علیہ) اس کو حق ہوگا کہ محال سے جس نے اس کو بری کردیا ہے اس مال کا مطالبہ کرے جو اس نے اس کو ادا

(۱) البحر ۶/۲۷۲۔
(۲) البدائع ۶/۱۹۔

(۱) حنفیہ کے یہاں طے شدہ اس فقہی ضابطہ کا مفہوم یہی ہے: دیون کی ادائیگی ہم مثل کی شکل میں ہی ہوتی ہے، جب کہ اعیان کی ادائیگی ان کی ذوات کی شکل میں جیسا کہ رد المحتار بیع و ثمن میں تصرف کی بحث کے اخیر میں اور خصومت وقبضہ کی وکالت کے باب کے اوائل میں اس کو طے کیا ہے۔

کیا ہے، اس لئے کہ ابراء کے بعد مقبوضہ مال بلا بدل کے رہ جائے گا اور مقاصہ جس کو پہلے فرض کیا گیا تھا ختم ہوجائے گا۔

ہمارے علم کے مطابق اہل علم واجتہاد میں سے کوئی اس سلسلے میں اس کا قائل نہیں ہے جو عالم ومجتہد کے بارے میں حنفیہ کہتے ہیں، یعنی ادائیگی کے بعد ابراء صحیح ہے، یہ ان کے مذکورہ بالا نظریہ پر مبنی ہے۔

دوم-رضامندی کے بغیر ختم ہونا:

یہ چار حالات میں ہوتا ہے:

۱-محیل کی موت کے سبب ختم ہونا:

۱۳۸- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ محیل کی موت سے حوالہ فسخ نہیں ہوتا، اس لئے کہ مال محیل کی ملکیت سے نکل کر محال کی ملکیت میں چلا گیا ہے (دیکھئے: فقرہ/ ۱۲۷)، حوالہ کے صحیح اور لازم ہونے کے بعد اس میں محیل کی موت کا اثر محض ایسا ہوتا ہے جیسے بیع کے صحیح ولازم ہونے کے بعد سامان فروخت کرنے والے کی موت کا اثر ہوتا ہے، بلکہ سامان پر اس کے قبضہ دلا دینے کے بعد بھی چہ جائے کہ صحیح اور لازم ہونے کی بات ہو، اس لئے کہ حوالہ جمہور کے نزدیک قبضہ دلانے اور سپرد کرنے کے درجہ میں ہے، ہاں محال علیہ کی موت سے حوالہ متاثر ہوتا ہے، اس لئے کہ اس کی موت کی وجہ سے اس حوالہ کا دین مؤجل فوری واجب الادا ہوجاتا ہے، اسی کے متعلق صاحب ''نہایۃ المحتاج'' کہتے ہیں: ''اگر (دین) مؤجل کا اسی کے مثل (مؤجل دین) پر حوالہ کردے تو محال علیہ کی موت سے حوالہ فوری واجب الاداء ہوجائے گا، محیل کی موت سے فوری واجب الادا نہ ہوگا، اس لئے کہ حوالہ کی وجہ سے وہ بری ہوجاتا ہے''۔

ضمان کے بارے میں مالکیہ کی عبارت سے یہی سمجھ میں آتا ہے، اور حنابلہ کے یہاں ''الشرح الکبیر'' میں ہے: ''اگر محیل یا محال مرجائے تو اجل علی حالہ باقی رہے گی، اور اگر محال علیہ مرجائے تو اس قاعدہ پر مبنی ہوگا کہ مدیون کی موت سے دین فوری واجب الادا ہوجاتا ہے''۔

اس کے بارے میں دو روایتیں ہیں (مدیون کی موت سے دین فوری واجب الادا ہوجاتا ہے، ہمارے علم میں مذاہب مدونہ میں سے کسی کا اس کے بارے میں اختلاف نہیں، صرف امام احمد کی ان دو روایتوں میں سے ایک روایت ایسی ہے)[1]۔

جمہور کے نزدیک اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ محال نے محال علیہ سے (محیل کی موت سے قبل یا اس کے بعد محیل کی صحت یا اس کے مرض کی حالت میں) جو کچھ قبضہ میں لیا ہے، وہ سارا خاص طور پر اس کا اپنا ہوگا، اس میں محیل کے دوسرے قرض خواہ شریک نہ ہوں گے، جیسا کہ قرض خواہ اس سامان میں اس کے شریک نہیں ہوتے جس کو اس نے حالت صحت میں خریدا تھا۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ اگر حوالہ مطلقہ میں محیل مرجائے تو یہ حوالہ فسخ نہ ہوگا۔

پھر اگر اس کا محال علیہ پر مال ہو (یہاں مال میں دین بھی داخل ہے، کیونکہ وہ حنفیہ کے نزدیک مال حکمی ہے)، تو اس مال کے ساتھ محال کا کوئی واسطہ یا تعلق نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس کا حق محال علیہ کے ذمہ میں ہے، یہ مال محیل کا ترکہ ہے جو پیشگی حقوق مثلاً محال کے دین کے علاوہ دوسرے دیون کی ادائیگی کے بعد محیل کے ورثاء کے پاس جائے گا، کیونکہ جب تک حوالہ قائم ہے محال کا دین محیل کے پاس نہیں

(۱) الخرشی علی خلیل ۴/ ۲۴۳، الشرح الکبیر ۵/ ۵۹، النہایۃ علی شرح المنہاج ۴/ ۴۱۲۔

لوٹے گا اور محیل کی موت حوالہ مطلقہ کو باطل نہیں کرتی[1]۔

۱۳۹-لیکن حوالہ مقیدہ میں بسا اوقات محیل دین حوالہ کی وصولیابی سے قبل مرجاتا ہے، اور اس حالت میں حوالہ فسخ ہوجاتا ہے، اس لئے کہ وہ مال جس کے ساتھ حوالہ مقید تھا محال علیہ کے پاس سے استحقاق کے سبب نکل کر محیل کے ترکہ میں داخل ہوجاتا ہے، اور اسی ترکہ میں سے محال اپنا دین لے گا، اور وہ قرض خواہوں کے ساتھ برابر کا شریک ہوگا، صاحب ''البدائع'' کی توجیہ یہی ہے پھر انہوں نے حوالہ اور رہن میں فرق کرتے ہوئے کہا کہ رہن کا نقصان خاص طور پر مرتہن کو ہوتا ہے دوسرے قرض خواہوں کو نہیں، اس لئے کہ اگر رہن ہلاک ہوجائے تو خاص طور پر اسی کا دین ساقط ہوگا، اور جب رہن کا نقصان خاص طور پر اسی کو ہوتا ہے تو رہن کا فائدہ بھی خاص طور پر اسی کو ہوگا، اس لئے کہ آمدنی کا تعلق ضمان سے ہوتا ہے، لیکن حوالہ مقیدہ میں اس مال کا نقصان خاص طور پر محال کو نہیں ہوتا، کیونکہ اگر وہ مال ہلاک ہوجائے تو محیل کے ذمہ سے اس کا دین ساقط نہ ہوگا۔

جب اس کا نقصان خاص طور پر اس کو نہیں ہوتا، تو اس کا فائدہ بھی خاص طور پر اس کو نہ ہوگا، بلکہ وہ قرض خواہوں کے ساتھ برابر کا شریک ہوگا[2]۔

۱۴۰-حنفیہ کے یہاں فسخ ہونے کے قول کے کچھ نتائج:

الف) اگر محال محیل کے ترکہ کی طرف رجوع کرے اور قرض خواہوں کے مابین تقسیم کے بعد اپنے حصہ کا علم اس کو ہوجائے اور وہ اپنے اس حصہ کو ترکہ کے بجائے محال علیہ سے وصول کرنا چاہے تو اس کے لئے یہ ناجائز ہے، اس لئے کہ محال علیہ پر جو واجب ہے وہ مستحقین میں مشترک ہوجائے گا۔

ب) اگر تقسیم کے بعد محال کا حصہ اتنا کم ہو کہ اس کا اپنا دین ادا نہ ہو، تو اس کو حق نہیں کہ باقی دین کو محال علیہ سے وصول کرے، اس لئے کہ وہ باقی دین ہلاک ہوجائے گا، لہذا اس کو کسی سے بھی وصول نہیں کرسکے گا۔

ج) اگر محال محیل کی موت سے قبل (گو مرض الموت کے دوران) کچھ دین حوالہ پر قبضہ کرلے، تو جو اس کے قبضہ میں آجائے گا اس کا ہوگا، پھر باقی دین کے لئے وہ قرض خواہوں کے ساتھ حصہ دار ہوگا، البتہ محیل کے مرض الموت میں گرفتار ہونے کی حالت میں قبضہ کے بارے میں بعض حنفیہ کے کلام میں دین پر قبضہ اور عین پر قبضہ کے درمیان فرق ملتا ہے۔

۱-دین پر قبضہ کی صورت میں محال نے جو کچھ لیا ہے پورا اس کا ہوجائے گا، قرض خواہ اس میں سے کچھ نہیں لے سکتے، البتہ محال علیہ (دین کی ادائیگی کرکے) محیل کا قرض خواہ ہوجائے گا، جو بقیہ قرض خواہوں کی طرح محیل سے وصول کرنے کا مستحق ہوگا، اور اس کے ذمہ میں جو کچھ تھا اس کو اپنے لئے مخصوص نہیں کرسکتا کہ مقاصہ ہوجائے، بلکہ قرض خواہ اس کے ساتھ اس میں شریک ہوں گے، اور حصہ لگانے کے بعد جتنا حصہ اس کا بنتا ہے صرف وہی اس کے سپرد کیا جائے گا۔

۲-البتہ عین (جیسے ودیعت ومغصوب) پر قبضہ کی صورت اس کے برعکس ہے، یعنی اس صورت میں محیل کے قرض خواہوں کے لئے محال علیہ سے لینے کی کوئی صورت نہیں، لیکن لی گئی عین محال کے سپرد نہ کی جائے گی، بلکہ قرض خواہ اس میں محال کے ساتھ حصہ لگائیں گے[1]۔

---

(۱) البدائع ۱۷/۶، حواشی البحر ۲۷۴/۶۔
(۲) البدائع ۱۷/۶۔

(۱) ابن عابدین علی الدر ۲۹۲/۴، ۲۹۴، بحوالہ البحر، الزیلعی علی الکنز ۱۷۴/۴، المبسوط للسرخسی ۷۱/۲۰، الفتاوی الہندیہ ۳۰۰/۳، البحر الرائق ۲۷۶/۶۔

۲-محال علیہ کی موت سے حوالہ کا ختم ہونا:

۱۴۱-بعض حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ محال علیہ کی موت سے حوالہ ختم ہوجاتا ہے، جب کہ بعض حنفیہ کی رائے ہے کہ محال علیہ کی موت سے (خواہ مدیون ہوکر مرے یا غیر مدیون ہوکر) حوالہ ختم نہیں ہوتا، ہاں اگر دیوالیہ ہوکر مرے تو اس صورت میں حوالہ سارے دین میں ختم ہوجاتا ہے، (اگر وہ اتنا مال نہ چھوڑے کہ اس سے کچھ بھی دین ادا ہوسکے) یا باقی دین میں ختم ہوجاتا ہے، اگر وہ کچھ دین کی ادائیگی کے بقدر مال چھوڑے اور باقی کو وصول کرے گا اگر محال علیہ دیوالیہ ہوکر مرے، عنقریب "توی" (تباہ ہونے) کی بحث میں آئے گا (دیکھئے: فقرہ/ ۱۶۴)، یہ اس لئے کہ ترکہ دین کی ادائیگی میں صاحب ترکہ کا نائب ہوتا ہے، جیسا کہ سرخسی نے "المبسوط" میں اس کی صراحت کی ہے[1]۔

۳-محل کے فوت ہونے سے حوالہ کا ختم ہونا:

الف) سرے سے محال بہ مال کا ختم ہوجانا:

۱۴۲- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر خریدار فروخت کرنے والے کو ثمن کے ساتھ کسی تیسرے پر حوالہ کردے پھر مبیع کا کوئی مستحق نکل آئے تو حوالہ باطل ہوجائے گا، کیونکہ ظاہر ہوجائے گا کہ محیل (خریدار) محال (فروخت کرنے والے) کا مدیون نہیں ہے، حالانکہ انعقاد حوالہ کی ایک شرط یہ ہے کہ محیل محال کا مدیون ہو، اس کے بغیر حوالہ نہیں ہوسکتا جیسا کہ اس کا بیان (فقرہ/ ۵۹) میں گذر چکا ہے۔

ب) سرے سے مال محال علیہ کا ختم ہونا:

۱۴۳-حوالہ مطلقہ میں اگر محیل کا محال علیہ پر دین ہو یا کوئی عین ہو اور وہ امانت ہو یا قابل ضمان اور اس کا کوئی مستحق نکل آئے یا معلوم ہوجائے کہ دین درحقیقت سرے سے واجب ہی نہیں تھا، مثلاً کسی مبیع کا ثمن تھا اور مبیع کا کوئی مستحق نکل آئے تو حوالہ علی حالہ صحیح و نافذ رہے گا، باطل یا فسخ نہیں ہوگا اس لئے کہ حوالہ مطلقہ کا دین، صرف محال علیہ کے ذمہ سے متعلق ہوتا ہے (جیسا کہ گذرا) اور ذمہ میں گنجائش ہے، لہذا اس طرح کے عوارض سے وہ متاثر نہ ہوگا، اس کی بحث گذر چکی ہے (دیکھئے: فقرہ/ ٦٦)۔

۱۴۴-حوالہ مقیدہ میں فقہاء فی الجملہ یہ مانتے ہیں کہ وہ مال جس کے کل یا بعض سے دین حوالہ کی ادائیگی مقید ہے اگر عین ہو (خواہ امانت ہو یا قابل ضمان مثلاً غصب کردہ مال ہو) پھر معلوم ہوجائے کہ محیل کے علاوہ کوئی دوسرا اس کا مستحق ہے، یا وہ مال دین ہو پھر معلوم ہوجائے کہ کسی عارض کے سبب نہیں بلکہ وہ دین سرے سے تھا ہی نہیں، یعنی اس کے ساتھ ذمہ مشغول ہی نہیں تھا، یہ نہیں کہ پہلے اس کے ساتھ ذمہ مشغول ہو پھر کسی عارضی سبب سے اس سے بری ہوجائے تو اس صورت میں ظاہر ہوجائے گا کہ حوالہ باطل ہو یعنی دراصل منعقد ہی نہیں ہوا ہے۔

اعیان میں اس کی مثال یہ ہے کہ ایک آدمی کا دوسرے کے پاس ودیعت یا غصب کے طور پر ایک ہزار دینا ہو، دینار والا اس شخص پر اپنے کسی قرض خواہ کو ان دیناروں کے ساتھ حوالہ کردے پھر معلوم ہو کہ محیل ان دیناروں کا مالک نہیں ہے اور نہ ان پر اس کو کوئی ولایت حاصل ہے، جیسا کہ اگر اس کے قبضہ میں چوری کے طور پر ہوں یا ان کا کوئی دوسرا مستحق نکل آئے تو حوالہ باطل ہوجائے گا، اس لئے کہ وہ ایسے مال سے متعلق ہے جو معدوم کے حکم میں ہے۔

دیون میں اس کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص دوسرے کے ہاتھ کوئی گھر یا سرکہ فروخت کرے، اور اس پر ثمن کے ساتھ اپنے کسی

---

(۱) ابن عابدین علی الدر المختار ۴/ ۲۹۴، المبسوط ۲۰/ ۷۲، مجمع الضمانات لابن غانم رص ۲۸۲۔

قرض خواہ کو حوالہ کردے، اس کے بعد مبیع کا کوئی مستحق نکل آئے یا معلوم ہوجائے کہ سرکہ شراب ہے، تو حوالہ باطل ہوجائے گا، اس لئے کہ حوالہ کو ایسے دین کے ساتھ مقید کیا گیا جس کا کبھی کوئی وجود ہی نہیں تھا۔

ان تمام حالات میں جب حوالہ باطل ہوجائے گا تو دین اصلی مدیون یعنی محیل پر لوٹ آئے گا[1]۔

اس کی کچھ مثالیں: اگر کوئی گھر فروخت کرے، اور اس کے ثمن پر حوالہ کردے یا خود اس پر اس کا حوالہ کیا جائے، پھر معلوم ہو کہ گھر وقف ہے، خواہ بینہ کے ذریعہ یا تینوں ارکان (محیل، محال اور محال علیہ) کے اقرار سے معلوم ہو، اسی طرح شافعیہ کے نزدیک وہ صورت ہے کہ اپنے کسی گھر کے ایک ماہ کے کرایہ پر حوالہ کردے، اور اس دوران کرایہ دار مرجائے کیونکہ انہوں نے کہا ہے: بقیہ مدت کے مقابل میں حوالہ باطل ہوجائے گا، اس لئے کہ اس مدت میں اجارہ باطل ہے۔

باجی نے اس قول کی توجیہ میں کہا ہے کہ حوالہ باطل ہوگا، اور دین سابقہ حالت پر رہے گا اور اگر محال علیہ محال کو دے دے تو وہ اس سے واپس لے گا، اس لئے کہ محال علیہ عقد حوالہ میں کوئی فریق نہیں ہے، اس کے ذمہ صرف یہ لازم ہے کہ وہ ثمن حوالہ کرنے والے بائع کو (براہ راست یا محال وغیرہ کے واسطے سے) حوالہ کردے کیونکہ اس پر بائع کا دوسرے عقد کی وجہ سے استحقاق ہے پس جب اس کا استحقاق مثال کے طور پر مبیع کے ہلاک ہونے سے ساقط ہوجائے تو اس کا ذمہ ثمن سے بری ہوجائے گا اور اس کو ادائیگی کا حکم نہیں دیا جائے گا، اور اگر اس نے ثمن ادا کردیا ہو تو اس کے واپس لینے کا اس کو حق ہوگا، اور یہ معلوم ہے کہ حوالہ کی ایک شرط یہ ہے کہ محال علیہ پر اسی کے مثل ہو، جو محیل پر ہے، اور جب شرط نہیں رہے گی تو مشروط بھی نہیں رہے گا، ابن مواز نے کہا: یہ مجھ کو زیادہ پسند ہے، اور یہی امام مالک کے تمام اصحاب کا قول ہے۔

مالکیہ میں ابن القاسم کی رائے ہے کہ حوالہ ایک نیک کام ہے، یہ بات معلوم ہونے سے حوالہ باطل نہیں ہوگا کہ محال علیہ پر کوئی دین نہیں ہے، اور اس کی ادائیگی کے بعد وہ محیل سے وصول کرے گا۔

مالکیہ کے یہاں ان دونوں اقوال کی باجی نے توجیہ کی ہے [1]۔

ابن القاسم کے اس قول کی توجیہ کہ حوالہ باطل نہیں ہے یہ ہے کہ حوالہ عقد لازم ہے، لہذا ایسے سامان کا مستحق نکل آنے سے جس پر خود اس نے دین حوالہ کے بدلہ کوئی معاوضہ نہ لیا ہو، محال کے حق میں عقد میں کوئی نقص پیدا نہ ہوگا، خواہ اس پر قبضہ کرلیا ہو یا اب تک نہ کیا ہو۔

ج- سامان تجارت کی شکل کے محال بہ مال کا ختم ہوجانا:

۱۴۵- حنفیہ کی رائے ہے کہ اگر خریدار فروخت کرنے والے کو ثمن کے ساتھ کسی تیسرے پر حوالہ کردے اور یہ حوالہ مقیدہ ہو (یا مطلقہ ہو)، پھر مبیع بائع کے پاس رہتے ہوئے خریدار کو سپرد کرنے سے قبل ہلاک ہوجائے یا اس کو سپرد کرنے کے بعد کسی عیب کی وجہ سے وہ سامان بائع کے پاس لوٹا دیا جائے، تو حوالہ باطل ہوجائے گا، اس لئے کہ واضح ہوجائے گا کہ محیل (یعنی خریدار) مدیون نہیں ہے [2]۔

---

(۱) البحر الرائق ۶/ ۲۷۵، ابن عابدین علی الدر ۴/ ۲۹۳۔

(۱) فتاوی تقی الدین السبکی ۱/ ۳۴۹، نہایۃ المحتاج ۴/ ۴۱۸، الإنصاف ۵/ ۲۲۹، المنتقی علی الموطأ ۵/ ۶۷، ۶۸، مطالب أولی النہی ۳/ ۳۲۹۔
اشہب کے اس مسلک کے واضح ہونے میں کوئی شبہ نہیں، اور اس سے اس کو کوئی نقصان نہیں پہنچتا، کہ عقد حوالہ کی حقیقت لازم ہونا ہے، کیونکہ یہ صرف اس صورت میں ہے جب حوالہ ایسے محل میں ہو، جو اس کے لائق ہو، اور اس کے صحیح ہونے کی تمام شرائط پائی جائیں۔

(۲) البحر ۶/ ۲۷۵، ابن عابدین ۴/ ۲۹۴۔

د- سامان تجارت کی شکل کے محال علیہ مال کا ختم ہوجانا:

۱۴۶- حنفیہ کی رائے ہے کہ محال علیہ مال اگر ثابت ہو پھر وہ ختم ہوجائے تو اس کے تین حالات ہیں:

(پہلی حالت) حوالہ مطلقہ میں سامان تجارت کی شکل کے محال علیہ مال کا ختم ہوجانا:

۱۴۷- اگر محال علیہ کے پاس محیل کا مال ہو لیکن حوالہ مطلقہ ہوا ہو، حوالہ میں اس مال کے ذریعہ ادائیگی کی قید نہ لگائی جائے تو یہ حوالہ مطلقہ اس مال کے ختم ہونے سے باطل نہ ہوگا، جو محیل کا محال علیہ کے پاس ہے، خواہ اس مال کا ختم ہونا اس وجہ سے ہو کہ ہلاکت کے سبب محال علیہ کے پاس موجود محیل کی عین سے اس کا قبضہ ختم ہوجائے یا اس وجہ سے کہ محیل اپنا مال محال علیہ سے واپس لے لے، کیونکہ طالب دین کا حق صرف محال علیہ کے ذمہ سے متعلق ہوتا ہے، اس کے پاس کسی موجود یا اس کے اوپر کسی واجب چیز سے متعلق نہیں ہوتا، اور ذمہ میں گنجائش ہوتی ہے، لہذا محیل، محال علیہ سے اپنے اس مال کا مطالبہ کرسکتا ہے جو اس کے پاس ہے، اسی طرح محال بھی محال علیہ سے دین حوالہ کا مطالبہ کرسکتا ہے۔ اب اگر وہ اس دوسرے دین کو ادا کردے تو پہلا دین اس سے ساقط ہوجائے گا، یعنی دین حوالہ جس کو اس نے ادا کردیا ہے اور محیل کے دین کے درمیان مقاصہ ہوجائے گا۔

ابن نجیم سے پوچھا گیا کہ کوئی مدیون اپنے قرض خواہ کے ہاتھ کوئی چیز اسی کے دین کے مثل کے عوض فروخت کردے، پھر اس کے اوپر ثمن یا اس کی نظیر کا حوالہ کردے تو کیا حوالہ صحیح ہوگا؟ ابن نجیم نے جواب دیا: ''اگر ثمن کی نظیر کا حوالہ ہو تو صحیح ہوگا، اس لئے کہ حوالہ میں ثمن کی قید نہیں ہے، (اور حوالہ کے صحیح ہونے کے لئے محال علیہ پر دین ہونے کی شرط نہیں ہے) اور اگر حوالہ ثمن کا ہو تو یہ حوالہ دین کے ساتھ مقید ہے اور یہ محال علیہ کا حق ہے، اس لئے کہ خود خریداری سے مقاصہ ہوگیا، اور ہم بتا چکے ہیں کہ اگر دین کا کوئی دوسرا مستحق نکل آئے تو حوالہ باطل ہوجائے گا''[1]۔

(دوسری حالت) کسی عین کے ساتھ مقید حوالہ میں سامان تجارت کی شکل کے محال علیہ مال کا ختم ہوجانا:

۱۴۸- حوالہ مقیدہ باطل نہیں ہوتا اگر وہ مال جس کے ساتھ حوالہ مقید کیا گیا ہے قابل ضمان عین ہو، اور پھر بعد میں کسی وجہ سے وہ ہلاک ہوجائے، جیسے مثلاً ضائع ہوجائے یا چوری ہوجائے یا آگ میں جل کر تلف ہوجائے، تو حوالہ جوں کا توں باقی رہے گا، اور محال علیہ سے مطالبہ کرنے کا حق باقی رہے گا، جیسا کہ تلف ہونے سے قبل تھا، اس لئے کہ حوالہ انعقاد کے وقت جس چیز کے ساتھ مقید گیا تھا، وہ چیز اس وقت موجود تھی، لہذا بعد میں اس کا ختم ہوجانا مضر نہیں، اس لئے کہ قابل ضمان عین مثلاً غصب کی ہوئی چیز اگر ہلاک ہوجائے تو اس کا ضمان اس کے مثل واجب ہوگا، اگر وہ مثلی ہو یا اس کی قیمت واجب ہوگی اگر وہ ذوات القیم میں سے ہو، لہذا اس کے فوت ہونے کے بعد اس کا بدل موجود رہے گا، اور فوت ہونے کے بعد بدل کا رہنا حکماً اس کے خود باقی رہنے کی طرح ہے، اس لئے کہ بدل اصل کے قائم مقام ہوتا ہے، اور اسی کے ساتھ محال کا حق متعلق ہوجائے گا۔

یہ کلی طور پر ان امانات پر منطبق ہے، جو اپنے امانت داروں کی تعدی سے فوت ہوجاتی ہیں، کیونکہ یہ اس صورت میں قابل ضمان اعیان کے تحت آجاتی ہیں، عین میں کسی دوسرے کا استحقاق ثابت ہونے کی وجہ سے فوت ہونا اس کے برخلاف ہے، اگرچہ وہ غصب کی ہوئی ہو، اس لئے کہ فوت شدہ شئی کے اپنے مالک کے پاس لوٹ

(۱) البحر ۶/ ۲۷۵، ابن عابدین علی الدر ۴/ ۲۹۳، ۲۹۴۔

جانے کی وجہ سے ذمہ اس کے ضمان سے بری ہوجاتا ہے، لہذا وہ بلا بدل کے فوت ہوگی، اور اس وجہ سے اس کا حوالہ باطل ہوجائے گا، جیسا کہ گذرا (دیکھئے: فقرہ/ ۱۴۳)۔

رہا امانت داروں کی تعدی کے بغیر امانات کا فوت ہونا، جیسے ودیعت اگر جل جائے یا چوری ہوجائے تو یہ حوالہ کو ختم کردے گا، محال علیہ کا ذمہ بری ہوجائے گا اور دین محیل پر لوٹ آئے گا[۱]۔

اگر محیل محال علیہ سے وہ عین واپس لے لے جس سے ادائیگی کے ساتھ حوالہ مقید کیا گیا تھا، تو حوالہ باطل نہ ہوگا، اور اس پر اس کا کوئی اثر نہیں ہوگا، اس لئے کہ محال علیہ وہ چیز جس سے محال کا حق متعلق ہے ایسے شخص کو دے کر تعدی کرنے والا ہوگا جس کو اس کے لینے کا حق نہیں تھا، اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ یہ ایک چال ہو جو محال کو دھوکہ دینے کے لئے چلی جارہی ہو، لہذا محال علیہ محال کے لئے ضامن ہوگا، اور وہ خود محیل سے وہ چیز وصول کرے گا، جو اس نے لی ہے[۲]۔

(تیسری حالت) کسی دین کے ساتھ مقید حوالہ میں سامان تجارت کی شکل کے محال علیہ مال کا ختم ہوجانا:

۱۴۹- اگر محیل محال علیہ سے اپنا وہ دین واپس لے لے جس کے ساتھ حوالہ مقید تھا تو اس سے حوالہ باطل نہ ہوگا، اور نہ ہی کسی طرح کا اس پر اثر پڑے گا، اس کا سبب وہی ہے جو عین کے ساتھ مقید حوالہ میں محیل کا عین کو واپس لے لینے کی حالت کے بارے میں مذکور ہے[۳]۔

۱۵۰- اسی طرح حوالہ مقیدہ باطل نہیں ہوتا اگر وہ مال جس کے ساتھ حوالہ مقید تھا دین ہو، جو حوالہ کے بعد کسی امر کے سبب فوت ہوجائے۔

اس کی مثال: کوئی شخص کوئی سامان ایک ہزار دینار میں فروخت کرے، اور خریدار پر اس کے ثمن کے بدلہ میں حوالہ کردے پھر وہ سامان خریدار کے سپرد کرنے سے قبل مثلاً جل جائے یا ڈوب جائے یا عیب یا کسی خیار کی وجہ سے واپس کردیا جائے (اگرچہ سپرد کرنے کے بعد ہو) یا دونوں باہمی رضامندی سے بیع کا اقالہ کرلیں، تو ثمن خریدار سے ساقط ہوجائے گا، لیکن حوالہ باطل نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ دین جس کے ساتھ حوالہ مقید ہے عقد حوالہ کے وقت قائم وموجود تھا، لہذا بعد میں اس کا ساقط ہونا نقصان دہ نہیں پھر اگر محال علیہ ادا کردے تو وہ محیل سے وصول کرنے کا حق دار ہوگا، اس لئے کہ اس نے اس کا دین اس کے حکم سے ادا کیا ہے[۱]۔

مذکورہ بالا مثال میں اگر خریدار ہی فروخت کرنے والے کو ثمن کے ساتھ حوالہ کرنے والا ہو تو فقرہ (۱۴۵) میں گذر چکا ہے کہ انہوں نے بطلان حوالہ کا حکم لگایا ہے۔

۱۵۱- شافعیہ (معتمد قول میں) اس فرق میں حنفیہ کے ساتھ مکمل طور سے موافقت کرتے ہیں، اسی طرح قاضی اور ان کے اصحاب کی رائے کے مطابق حنابلہ بھی، اگرچہ وہ دوسرے فقہاء حنابلہ کی طرح دین حوالہ پر قبضہ کے بعد حوالہ کو باطل نہیں کہتے، اور کہتے ہیں کہ صاحب مال اپنے مال کا پیچھا کرتا رہے گا چاہے جہاں کہیں بھی ہو[۲]۔ اور یہی بعض شافعیہ کے یہاں ایک قول ہے (دیکھئے:

---

(۱) مجمع الأنہر ۲/ ۱۴۱، العنایۃ علی الہدایہ ۵/ ۲۵۰، مجلۃ الأحکام نے دفعہ نمبر ۶۹۴ میں بطلان کی صراحت کی ہے۔

(۲) مجمع الأنہر ۲/ ۱۴۱، ۱۴۲۔

(۳) سابقہ مراجع۔

(۱) البحر الرائق ۶/ ۲۷۵، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۳۰۶۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۵/ ۵۶، الإنصاف ۵/ ۲۲۹۔

مجلۃ الأحکام (دفعہ نمبر ۶۹۳) میں صراحت ہے کہ محال علیہ محیل سے وصول کرے گا، اسی طرح مرشد الحیران دفعہ نمبر ۹۰۲ میں صراحت ہے کہ اگر فروخت کرنے والا کسی کو ثمن کے بدلہ میں خریدار پر حوالہ کردے، اور خریدار

فقرہ/ ۱۵۰)، شافعیہ اور ان کے موافقین نے اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ دین دونوں حالتوں میں ثبوت کے بعد ساقط ہوجائے گا۔ یہ ایسا ہوجائے گا جیسے تھا ہی نہیں، اس کی نظیر یہ ہے کہ معلوم ہو کہ وہ شراب کا موقوف ثمن تھا، اور اس کا تقاضا ہے کہ دونوں میں حوالہ باطل ہو، لیکن اس پر حوالہ کی حالت میں اس سے ایک مانع ہے، اور یہ اس کے ساتھ غیر کے حق کا متعلق ہونا ہے، اور یہ غیر وہی محال ہے۔

بعض متاخرین شافعیہ نے اس توجیہ سے یہ مستنبط کیا ہے کہ (خریدار کی طرف سے ثمن کے حوالہ کی حالت میں) اگر محال (جو فروخت کرنے والا ہے) دین کے ساقط ہونے سے قبل حوالہ کے ذریعہ سے اپنے کسی دائن کو اپنی جگہ لا کھڑا کرے تو بھی حوالہ باطل نہیں ہوگا، اس لئے کہ غیر کا حق متعلق ہے[1]۔

۱۵۲ - پھر اصح یہ ہے کہ شافعیہ کے نزدیک (بطلان وعدم بطلان کی دونوں حالتوں میں) کوئی فرق نہیں کہ دین کو ساقط کرنے والے عارض کا پیش آنا دین حوالہ پر قبضہ کے بعد ہو یا اس سے پہلے۔

قبضہ کے بعد اس کے بطلان کا یہ اثر ہوگا کہ صاحب مال (محیل) اس محال سے جس نے اس مال پر قبضہ کیا ہے وصول کرے گا (بعینہ وہی مال وصول کرے گا اگر وہ باقی ہو یا اس کا بدل وصول کرے گا، اگر تلف ہو چکا ہو)، اگرچہ محال نے اس کو محال علیہ کے پاس واپس کردیا ہو، کیونکہ اسے اس کے واپس کرنے کا حق نہیں، کیونکہ اس نے اجازت سے قبضہ کیا تھا، لہٰذا اگر قبضہ اپنی طرف سے نہیں ہوگا، تو اجازت دینے والے کی طرف سے ہوگا، اور جس پر اس نے قبضہ کیا ہے، اس میں اس کا حق متعین ہوگا۔

قبضہ سے قبل حوالہ کے صحیح باقی رہنے کا یہ اثر ہوگا کہ محال علیہ ادائیگی کے بعد ہی محیل سے وصول کرنے کا حقدار ہوگا۔

حنابلہ اور بعض شافعیہ اس سلسلہ میں قبضہ سے قبل اور اس کے بعد میں فرق کرتے ہیں: قبضہ کے بعد ان کے نزدیک حوالہ قطعاً باطل نہ ہوگا، بلکہ صاحب مال اپنا مال وصول کرے گا جہاں بھی ہو، اور قبضہ سے قبل والی صورت میں ان کے یہاں دو اقوال ہیں: ایک یہ کہ باطل ہوگا اور دوسرا یہ کہ باطل نہیں ہوگا[1]۔

لیکن اشہب یہاں علی الاطلاق کہتے ہیں کہ حوالہ باطل نہیں ہوگا، اس لئے کہ فسخ عارض ہے، البتہ ثمن کا یا ثمن پر حوالہ باطل ہوجائے گا، اگر مبیع کو عیب کی وجہ سے لوٹا دیا گیا ہو[2] (اور اس مسئلہ میں متاخرین مالکیہ نے ان ہی کے طریقہ کو معتمد کہا ہے)۔

۱۵۳ - دین کے حوالہ اور دین پر حوالہ کے مابین فرق کرنا شافعیہ کے یہاں معتمد قول کے مطابق اور حنابلہ کے یہاں قاضی اور ان کے اصحاب کے قول کے مطابق جاری ہے، اور ان دونوں مذاہب کے بعض علماء اس کے مخالف ہیں: وہ کہتے ہیں کہ دین کا حوالہ اور دین پر حوالہ یکساں طور پر باطل ہے، اس کی وجہ ہم وہاں بیان کرچکے ہیں، یہ حضرات غیر کے حق کے متعلق ہونے کی طرف التفات نہیں کرتے ہیں، اس لئے کہ حوالہ بے فائدہ ہے[3]۔

کچھ اور حضرات (مثلاً شافعیہ میں ابوعلی طبری) کہتے ہیں کہ یہ

= اس کو محال لہ کے سپرد کردے پھر بینہ کے ذریعہ مبیع کا کوئی مستحق نکل آئے تو خریدار نے جو سپرد کیا تھا اسے فروخت کرنے والے سے وصول کرے گا، محال سے وصول نہیں کرے گا، جس نے اس پر قبضہ کیا ہے اگرچہ اسے فروخت کرنے والا نہ مل سکے۔

(۱) مغنی المحتاج علی المنہاج ۲/ ۱۹۶۔

---

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۱۹۶، المغنی ۵/ ۵۶، الإنصاف ۵/ ۲۲۹۔

(۲) یہ باطل کہنا ان کے قائم کردہ اصول کے مطابق نہیں ہے، إلا یہ کہ ہم اس ضابطہ پر چلیں کہ عیب کے سبب رد کرنا عقد کو اپنی اصل سے ختم کرنا ہے، لوٹانے کے وقت سے عقد کو اٹھانا نہیں ہے، یہ دونوں مالکیہ وغیرہ کے یہاں دو اقوال ہیں (الخرشی علی خلیل ۴/ ۲۳۶)۔

(۳) المغنی لابن قدامہ ۵/ ۵۶۔

دونوں حوالے یکساں طور پر صحیح ہیں، یہ حضرات اجنبی کے حق کے متعلق ہونے کو نہیں دیکھتے، بلکہ اس امر کو مدنظر رکھتے ہیں کہ دین عقد حوالہ کے وقت کسی بھی حال میں قائم تھا، اور حوالہ صحیح ہوا، اور اس کی وجہ سے محیل کا ذمہ بری ہوگیا، لہذا اس کے ثبوت کے بعد اس کا ساقط ہونا مضر نہ ہوگا، اس لئے کہ ابتدا میں جو چیز نا قابل عفو ہوتی ہو، بقا میں اس کو درگذر کر دیا جاتا ہے۔

خود ابوعلی طبری نے اس سے متعلق جو استدلال کیا ہے وہ یہ ہے کہ دین کا اور دین پر حوالہ کو اگر دین کے وجوب کے سبب کو فسخ کرنے والی کوئی چیز پیش آ جائے تو بیع کے عوضین میں سے کسی ایک میں تصرف کرنے پر قیاس کیا جائے گا، جبکہ اس کو فسخ کرنے والی چیز پیش آ جائے، مثلاً اگر زید اپنے کپڑے کے عوض عمرو سے کوئی چیز خریدے، اور زید اس چیز کو فروخت کردے پھر کسی عیب کی وجہ سے وہ کپڑا اس پر لوٹا دیا جائے، تو دوسرا عقد نافذ ہوگا، اس قیاس میں قدر مشترک یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک ایسا عقد ہے جس سے پہلے ایک دوسرا عقد ہو چکا ہے، لہذا پہلے عقد کا فسخ ہونا دوسرے عقد پر اثر انداز نہیں ہوگا[1]۔

۴-توی کے ذریعہ حوالہ کا ختم ہونا:

۱۵۴-توی لغت میں: بروزن ''ہوی'' ہے (اور کبھی مد کے ساتھ بھی پڑھا جاتا ہے) جس کا معنی تلف ہونا اور ہلاک ہونا ہے۔ ''المصباح'' میں اس کو اسی طرح عام قرار دیا ہے، جب کہ صاحب ''الصحاح'' نے مال کی ہلاکت کے ساتھ خاص کیا ہے، اسی سے مشتق کر کے کہا جاتا ہے: ''توی المال یتوی'' (باب سمع سے)، اسم فاعل ''تو'' اور ''تاو'' ہے[1]۔

یہاں فقہاء کی اصطلاح میں توی حق تک رسائی سے عاجز رہنا ہے[2]۔ یعنی محال علیہ کے ذریعہ سے محال کا اپنے حق تک رسائی حاصل کرنے سے عاجز ہونا[3]۔

۱۵۵-اگر محال علیہ پر مال ضائع ہوجائے تو محیل سے وصول کرنے کے قائل صرف حنفیہ ہیں۔

جو لوگ صرف دھوکہ کے حالات میں حق تک رسائی سے عاجز ہونے کے سبب رجوع کرنے سے اتفاق کرتے ہیں، وہ اس کو حوالہ کا فسخ کرنے والا نہیں مانتے ہیں اگر وہ اس کے انعقاد کو صحیح قرار دیں، بلکہ وہ عقد حوالہ کو باقی رکھنے یا اس کو فسخ کرنے میں خیار کا ایک سبب مانتے ہیں۔

البتہ مالکیہ کہتے ہیں کہ حوالہ ہوتے ہی حوالہ کو قبضہ کی طرح ماننے کے نتیجہ میں دین محال علیہ کے ذمہ میں چلا جائے گا، اور محیل قطعی طور پر بری الذمہ ہوجائے گا، لہذا محال علیہ کے دیوالیہ ہونے کے سبب اس سے وصول نہیں کیا جاسکتا اگرچہ یہ دیوالیہ ہونا حوالہ کے وقت موجود رہا ہو، اور اسی طرح حوالہ کے بعد محال علیہ کے اس دین کے انکار کردینے کے سبب بھی محیل سے رجوع نہیں کیا جاسکتا، الا یہ کہ محیل اس کو دھوکہ دے، یعنی اس کو محال علیہ کے فقر، یا دین کے انکار کا علم یا ظن قوی ہو، پھر بھی وہ اس کو محال سے چھپائے رکھے، اگر ایسا علم یا ظن بینہ یا اقرار سے ثابت ہوجائے تو دین منتقل نہ ہوگا، اور محیل کا

---

(۱) البجیرمی علی المنہج ۳/ ۲۳، الأشباہ للسیوطی رص ۱۲۴، المہذب ۱/ ۳۳۸، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۵۶، الفروع ۲/ ۶۲۷۔

(۱) المغرب، تاج العروس۔

(۲) العنایہ مع فتح القدیر ۵/ ۴۴۹۔

(۳) محال علیہ کے ذریعہ سے ہونے کی قید، تعریف میں ضروری ہے، گو کہ انہوں نے اس کے مفہوم ہونے پر اعتماد کرتے ہوئے اس کی صراحت نہیں کی، یہ قید اس لئے ہے تاکہ محیل کے ذریعہ سے حق تک رسائی سے بے بسی اس سے نکل جائے، کیونکہ اس سے یہاں اصطلاحاً ''توی'' کا مقصود معنی نہیں پایا جاتا، جس پر معین آثار مرتب ہوتے ہیں، ان کا بیان جلد ہی آئے گا۔

ذمہ بری نہ ہوگا[۱]۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ حوالہ باطل ہے۔

۱۵۶- ہاں اگر محال یہ شرط لگائے کہ کسی ایک معین یا زائد سبب کی وجہ سے محال علیہ کی طرف سے حق تک رسائی ممکن نہ ہوگی تو وہ محیل سے وصول کرے گا، تو اس صورت میں توی کی وجہ سے رجوع کا انکار کرنے والوں میں آپس میں اختلاف ہے: مالکیہ اور بعض شافعیہ کہتے ہیں کہ وہ ایسی شرط لگا سکتا ہے، باجی اس کی علت یہ بتاتے ہیں: اس کی وجہ یہ ہے کہ حوالہ صحیح ہے، اس نے اس میں اپنے ذمہ کی سلامتی کی شرط لگائی ہے، لہذا وہ یہ شرط لگا سکتا ہے۔

جمہور شافعیہ کی رائے ہے کہ عاجز ہونے کے وقت رجوع کی شرط لگانا عقد کے تقاضے کے منافی ہے، لہذا وہ شرط باطل ہوگی، پھر ان کے یہاں اصح یہ ہے کہ خود عقد بھی باطل ہو جائے گا[۲]۔

۱۵۷- حنفیہ توی کو آئندہ آنے والی تفصیل کے ساتھ حوالہ کی انتہا مانتے ہیں، مذاہب ثلاثہ کے ائمہ وغیرہ ان کے خلاف ہیں۔

شافعیہ، لیث اور ابو عبید کی رائے ہے کہ توی کو حوالہ کی انتہاء نہیں مانا جائے گا، اور اس کے نتیجہ میں اس کی وجہ سے محال کو محیل سے وصول کرنے کا حق نہیں ہوگا، امام احمد بھی یہی کہتے ہیں، البتہ انہوں نے اپنی ایک روایت میں اس صورت کو مستثنیٰ کیا ہے کہ محال علیہ حوالہ کے وقت دیوالیہ ہو، اور محال کو اس کے دیوالیہ ہونے کا علم نہ ہو تو اس صورت میں اس کو محیل سے وصول کرنے کا حق ہوگا (الا یہ کہ ثابت ہو جائے کہ محال کو اس کا علم تھا، اور وہ اس سے راضی تھا)[۱]۔ امام احمد سے یہ روایت مالکیہ کے مذہب کے موافق ہے، وہ حضرات بھی اس کے قائل ہیں کہ توی کی حالت میں رجوع کی شرط لگانا قابل قبول ہے اور قابل عمل ہے، لیکن اس شرط کے ساتھ کہ محیل کو اس کے دیوالیہ ہونے کا علم ہو[۲]۔

اسی کے ساتھ انہوں نے محال علیہ کے انکار کا علم محیل کو ہونا لاحق کیا ہے، جیسا کہ ہم نے ابھی بیان کیا ہے (فقرہ/ ۱۵۵)۔

۱۵۸- اس سے یہ ظاہر ہو جاتا ہے کہ توی کی وجہ سے رجوع کے بارے میں تین مذاہب ہیں:

۱- علی الاطلاق صحیح ہے، البتہ اس کے اسباب کی تحدید یا اس کے اطلاق میں اختلاف ہے۔

یہ زفر کے علاوہ حنفیہ کا مذہب ہے، اور بعض سلف کی رائے ہے[۳]۔

۲- علی الاطلاق باطل ہے: یہ جمہو شافعیہ کا مذہب ہے۔

۳- اگر اس کی شرط لگائے تو رجوع کا مستحق ہوگا ورنہ دھوکہ کے حالات کے علاوہ میں رجوع کا مستحق نہیں ہوگا، یہی مالکیہ کی رائے ہے۔

حنفیہ کے دلائل:

توی کی حالت میں رجوع کا حق ہے، اس سلسلے میں حنفیہ کے دلائل حسب ذیل ہیں:

---

(۱) الخرشی علی خلیل ۴/ ۲۳۶، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۳۶۸۔

(۲) المنتقی علی الموطأ ۵/ ۶۷، بعینہ اس کے بارے میں ان سے سوال ہوتا ہے کہ اس کی صحت کی سند کیا ہے، اس لئے کہ انہیں اقرار ہے کہ محیل پر عدم رجوع ہی عقد حوالہ کا تقاضا ہے (الخرشی علی خلیل ۴/ ۲۳۵) لہذا یہ شرط عقد کے تقاضے کے خلاف ہوگی (مغنی المحتاج ۲/ ۱۹۶)۔

(۱) المغنی لابن قدامہ ۵/ ۵۸۔

(۲) مذہب مالکی کی یہ تقریر ہی اس رائے کے موافق ہے جس کو رہونی نے شرح الزرقانی لمختصر خلیل (۵/ ۴۰۵) پر اپنے حاشیہ میں راجح قرار دیا ہے، لیکن خرشی (۴/ ۲۳۶ میں) اور عراقی نے حواشی التحفہ (۲/ ۳۵) میں لکھا ہے کہ اس حالت میں حوالہ باطل ہوگا۔

(۳) مرشد الحیران نے دفعہ نمبر ۸۹۰ میں صراحت کی ہے کہ محیل اور اس کے کفیل کا بری ہونا محال کے حق کی سلامتی کے ساتھ مقید ہے۔

الف-اجماع صحابہ:

۱۵۹- حضرت عثمانؓ سے مروی ہے کہ محال علیہ اگر دیوالیہ ہونے کی حالت میں مرجائے تو دین محیل کے ذمہ میں لوٹ جائے گا، اور انہوں نے فرمایا: ''کسی مسلمان کے مال پر توی نہیں آتی ہے''(۱)۔

کسی صحابی سے اس کے خلاف منقول نہیں، لہذا یہ اجماع ہوگا، حضرت شریح سے اسی کے مثل منقول ہے(۲)۔

ب-عقلی دلیل:

۱۶۰- حنفیہ نے کہا: اس لئے کہ حوالہ کا مقصود یہ ہے کہ ادائیگی میں دوسرا شخص پہلے کا نائب ہوجائے، محض یہ نہیں کہ ایک ذمہ سے دوسرے ذمہ میں منتقل ہوجائے، اس لئے کہ اصل وجوب میں ذموں میں کوئی فرق نہیں ہوتا، اسی کا لوگوں میں عرف ہے، اور جس کا عرف ہو وہ مشروط کی طرح ہے۔

لہذا محیل کا بری ہونا مطلقاً ثابت نہیں ہوگا، بلکہ عوض کے ساتھ مشروط ہوگا، اور جب یہ عوض صحیح وسالم نہیں رہے گا تو دین محیل کے ذمہ میں لوٹ آئے گا، اور وہ ذمہ کو مشغول کردے گا، جیسے پہلے تھا، اس کی نظیر یہ ہے کہ مبیع قبضہ سے قبل ہلاک ہوجائے یا کوئی دوسرا اس کا مستحق نکل آئے یا اس میں کوئی عیب معلوم ہوجائے تو خریدار ثمن واپس لے گا، اس لئے کہ عرف کا تقاضا ہے کہ اس نے ثمن محض اس لئے خرچ کیا ہے تاکہ صحیح وسالم مبیع حاصل کرے، اور جب یہ مقصود جو مشروط کے درجہ میں ہے، نہ رہے گا تو وہ اپنا خرچ کیا ہوا ثمن واپس لے گا، یہ قیاس ہے جو بلاشبہ واضح ہے(۳)۔

(۱) حدیث: "لیس علی مال امریء مسلم توی" کی روایت بیہقی (۶/ ۷۱ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت عثمانؓ سے موقوفاً کی ہے، بیہقی نے اس کو معلول کہا ہے۔

(۲) البدائع ۶/ ۱۸، (یعنی اجماع سکوتی ہے)، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۵۹۔

(۳) الزیلعی علی الکنز ۴/ ۱۷۲، فتح القدیر علی الہدایہ ۵/ ۴۴۸۔

شافعیہ اور ان کے موافقین کے دلائل:

شافعیہ اور ان کے موافقین ''توی'' کی حالت میں مطلقاً عدم رجوع کے سلسلہ میں حسب ذیل دلائل دیتے ہیں:

الف-سنت مطہرہ:

۱۶۱- طبرانی کی ''الاوسط'' میں یہ فرمان نبوی وارد ہے (جس کی اصل دیگر محدثین کے یہاں بھی ہے): "من أحیل علی ملیء فلیتبع"(۱) (جس کو کسی مال دار پر حوالہ کیا جائے اسے قبول کرلینا چاہئے)، اس میں ''توی'' و ''غیر توی'' کے مابین کوئی تفصیل نہیں ہے، اور اس عموم کے لئے کوئی مخصص بھی نہیں ہے(۲)۔

ب-آثار صحابہ:

۱۶۲- مثلاً (سعید بن مسیّب کے دادا حزن کا حضرت علیؓ پر دین تھا، انہوں نے اس کا حوالہ کردیا پھر محال علیہ مرگیا، انہوں نے ان کو خبر دی، تو فرمایا: آپ نے ہمارے اوپر دوسرے کو ترجیح دی، اللہ تعالی تم کو رحمت سے محروم رکھے)، ابن حزم نے سعید بن مسیّب سے روایت کیا ہے کہ ان کے والد مسیّب کا ایک شخص پر دو ہزار درہم دین تھا، اور ایک دوسرے آدمی کے حضرت علی بن ابی طالب پر دو ہزار درہم تھے، اس شخص نے حضرت مسیّب سے کہا: میں تم کو حضرت علیؓ پر حوالہ کرتا ہوں، اور تم مجھ کو فلاں پر حوالہ کردو، چنانچہ دونوں نے کرلیا، مسیّب نے حضرت علیؓ سے اپنا حق پالیا، اور اس شخص کا مال (جس پر مسیّب نے حوالہ کیا تھا) تلف ہوگیا، مسیّب نے اس کی اطلاع حضرت علی بن ابی طالب کو دی، تو حضرت علیؓ نے

(۱) حدیث کی تخریج فقرہ نمبر ۷ کے تحت گذر چکی۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۴/ ۴۱۵۔

فرمایا: اللہ نے اس کو محروم کر دیا[۱]۔

مالکیہ اور ان کے موافقین کے دلائل:

۱۶۲م- مالکیہ کے نزدیک شرط یا دھوکہ کی دونوں حالتوں کے علاوہ میں توی کی صورت میں رجوع کا حق نہیں ہے، وہ کہتے ہیں:

شافعیہ نے مطلقاً رجوع کا حق نہ ہونے کے سلسلے میں جو دلائل ذکر کیے ہیں وہ مطلق نہیں ہیں، بلکہ مندرجہ ذیل دو دلیلوں سے ان کی تخصیص کی گئی ہے:

۱) جس کو کسی ایسے دیوالیہ پر حوالہ کیا جائے جس کے دیوالیہ ہونے کا علم اس کو نہ ہو، وہ سامان کے اس خریدار کی طرح ہے جو اس کے عیب سے ناواقف ہو، کیونکہ دیوالیہ ہونا محال علیہ میں عیب ہے، لہذا محال کو رجوع کا اختیار ہوگا، جیسا کہ خریدار کو عیب کی وجہ سے رد کرنے کا حق ہوتا ہے، حنابلہ یہی کہتے ہیں:

۲) محیل جو محال علیہ کے دیوالیہ ہونے کو چھپائے، اس فروخت کرنے والے کی طرح ہے جو مبیع کے عیب کو چھپاتا ہے، لہذا ذمہ داری، چھپانے والے پر آنا ضروری ہے، اور یہ صرف دیوالیہ پر منحصر نہ ہوگا، یہی مالکیہ کہتے ہیں، انہوں نے اپنے قیاس میں مبیع کے عیب کی وجہ سے رد کے حالات میں سے خاص طور پر تدلیس کی حالت (سامان کا عیب چھپانے) کو ذکر کیا ہے، حالانکہ یہ حکم عام ہے خواہ فروخت کرنے والا تدلیس کرے یا نہ کرے، اس لئے کہ ذمے مخفی اور پوشیدہ ہوتے ہیں، ان کا علم نہیں ہوتا، لہذا یہ اس مبیع کے بہت مشابہ ہیں جس کے باطن کا علم نہ ہو، یہ ان کے نزدیک عیب کی وجہ سے صرف تدلیس کی صورت میں رد ہوتا ہے[۲]۔

(۱) العنایۃ علی الہدایۃ بہامش فتح القدیر ۵/ ۴۴۷، المغنی مع الشرح الکبیر ۵/ ۵۹، المحلی ۸/ ۱۰۹، ۱۱۰۔

(۲) المنتقی للباجی علی الموطأ ۵/ ۶۸۔

اسباب توی:

۱۶۳- (حوالہ کی دونوں اقسام مطلقہ اور مقیدہ میں) امام ابوحنیفہ کے نزدیک توی کے دو اسباب ہیں، اور صاحبین کے یہاں تین اسباب ہیں، اور حوالہ مقیدہ کا ایک الگ مستقل سبب ہے، اس طرح فی الجملہ کل اسباب چار ہوں گے[۱]:

(اول) ادائیگی سے قبل محال علیہ دیوالیہ ہو کر مر جائے۔

(دوم) محال علیہ حوالہ کا انکار کرے، اور کوئی بینہ نہ ہو۔

(سوم) قاضی محال علیہ کو دیوالیہ قرار دے دے۔

(چہارم) جس امانت کے ساتھ حوالہ مقید ہو وہ ضائع ہو جائے۔

اول- ادائیگی سے قبل محال علیہ دیوالیہ ہو کر مر جائے:

۱۶۴- اور یہ اس طرح کہ میت محال کے دین کی ادائیگی کے بقدر مال یا اس کا کفیل نہ چھوڑے۔

لیکن اگر وہ اتنا چھوڑے کہ محال کا دین ادا کیا جا سکتا ہو، (اس کا ترکہ جو بھی ہو اور خواہ دین ایک یا کئی ذمے میں ہو) تو اس کا دیوالیہ ہونا ثابت نہ ہوگا، اور اس صورت میں محیل سے وصول کرنا ممکن نہ ہوگا، خواہ کوئی بھی اسباب یا اعذار ہوں، حتی کہ جس محال پر ایک مدت تک کے لئے حوالہ کیا گیا ہو اگر مال داری کی حالت میں اس کی موت ہو جائے اور اس کا دین ہو جس کی تقسیم کا انتظار کرنے میں مقررہ مدت کے بعد تک کے لئے حوالہ کی ادائیگی میں تاخیر کرنا پڑے تو طالب دین کے لئے حق نہیں کہ اس کا بہانہ بنا کر محیل سے وصول کرے، اس لئے کہ حوالہ باقی ہے، کیونکہ ترکہ یہاں پر مقصود (یعنی دین کی ادائیگی) کے سلسلہ میں میت کا نائب ہے۔

(۱) یہی ''توی'' (جو حوالہ کی انتہاء کی ایک صورت ہے) کے اسباب ہیں، مطلقاً ''توی'' کے اسباب غیر محدود ہیں۔

اگر محال علیہ کے ترکہ سے محال کا صرف کچھ ہی دین ادا کیا جا سکے تو دیوالیہ ہونا یا توی ہونا محض باقی دین کے لحاظ سے ہوگا، اسی وجہ سے وہ کہتے ہیں: (اگر محال علیہ مدیون ہو کر مرجائے تو اس کا مال قرض خواہوں اور محال میں حصوں کے لحاظ سے تقسیم کیا جائے گا، اور محال کا جو دین باقی رہ جائے گا اس کو محیل سے وصول کرے گا)[1]۔

۱۶۵- اسی طرح اگر میت دین حوالہ کا کفیل چھوڑے تو اس دین کے لحاظ سے اس کو دیوالیہ شمار نہیں کیا جائے گا، (اس لئے کہ کفیل اصیل کا قائم مقام اور اس کا نائب ہوتا ہے) الا یہ کہ کفیل بھی دیوالیہ ہو کر مرجائے یا محال اس کو بری کردے (اس لئے کہ یہ ابراء معنوی طور پر کفالہ کو فسخ کرنے کی طرح ہے) صاحب ''الخلاصہ'' نے اپنے اس قول سے یہی مراد لیا ہے: (اگر محال کفیل کو محال علیہ کی موت کے بعد بری کردے تو وہ اپنا دین محیل سے وصول کرسکتا ہے)۔

علاوہ ازیں بعض دین کے کفالہ کی حالت میں توی صرف باقی دین کے لحاظ سے ہوگا[2]۔

۱۶۶- انہی دونوں وجوہات سے ''البزازیہ'' میں لکھا ہے: محال محال علیہ سے مال کا کفیل لے، پھر محال علیہ دیوالیہ ہو کر مرجائے تو دین محیل کے ذمہ میں نہیں لوٹے گا، خواہ وہ اس کے حکم سے کفیل بنے یا اس کے حکم کے بغیر، خواہ کفالہ فوری واجب الادا ہو یا مؤجل، یا فوری واجب الادا ہو، لیکن بعد میں مکفول لہ اس کو مؤجل کردے۔

اگر مال کا کوئی کفیل نہ ہو، لیکن کوئی شخص رضا کارانہ طور پر اس کے بدلہ میں رہن رکھ دے پھر محال علیہ دیوالیہ ہو کر مرجائے، تو دین محیل کے ذمہ میں لوٹ آئے گا، اور اگر محال کو رہن کے فروخت کرنے کا اختیار ہو اور وہ اس کو فروخت کردے، لیکن ثمن پر قبضہ نہ کرسکے یہاں تک کہ محال علیہ دیوالیہ ہو کر مرجائے، تو حوالہ باطل ہوجائے گا، اور ثمن کا مالک رہن والا ہوگا[1]۔

دوم- محال علیہ حوالہ کا انکار کرے اور کوئی بینہ نہ ہو:[2]

۱۶۷- اگر محال علیہ حوالہ کا انکار کردے اور اس پر کوئی بینہ نہ ہو، تو اس وجہ سے توی ثابت ہوجائے گا، لہذا اس انکار کو حوالہ پر بینہ کے موجود ہونے کی صورت میں قبول کرنا ممکن نہیں، خواہ یہ بینہ محال قائم کرے یا محیل، اور اگر ان دونوں میں سے کسی کے پاس حوالہ پر بینہ نہ ہو تو محال علیہ کو یہ قسم دلائی جائے گی کہ اس پر حوالہ نہیں ہوا، یہ اس ضابطہ کے مطابق ہے ''کہ بینہ مدعی پر اور قسم انکار کرنے والے پر ہے''۔

اگر محال علیہ کی طرف سے اس انکار کو قبول کرلیا جائے اور محال کو اس سے روکنے کا فیصلہ کردیا جائے تو حق تک رسائی سے محال کا عاجز ہونا ثابت ہوجائے گا یعنی توی ہوجائے گا[3]۔

پھر اگر اس انکار کے سبب توی کو دلیل بنا کر محال محیل سے وصول کرنا چاہے تو محیل سے وصول کرنے کے لئے محض محال کے دعوے سے انکار کرنا ثابت نہیں ہوگا، جیسا کہ واضح ہے، بلکہ بینہ کے ذریعہ انکار کو ثابت کرنا ضروری ہوگا۔

تاہم اس بینہ کے مطابق فیصلہ محال علیہ کی موجودگی ہی میں ممکن

---

(۱) ابن عابدین علی الدر المختار ۴/ ۲۹۲، المبسوط للسرخسی ۲۰/ ۲۷، سرخسی نے دیوالیہ ہونے کی حالت میں محال علیہ کی موت کے سبب حوالہ کے فسخ ہونے کو مطلق رکھا ہے، لہذا اس میں پہلے اور دوسرے محال علیہ دونوں کی موت داخل ہے۔ اور جب ایک حوالہ دیوالیہ ہونے کی حالت میں محال علیہ کی موت سے فسخ ہوجائے گا تو دوسرا حوالہ بھی دیوالیہ ہونے کی حالت میں دوسرے محال علیہ کی موت سے فسخ ہوجائے گا (دوسرے پر حوالہ کے ذریعہ اداء حکمی کی صورت میں) اور اس صورت میں دین کا طالب محال پہلے محال علیہ سے جو محیل دوم ہے وصول کرے گا۔

(۲) الزیلعی علی الکنز ۴/ ۱۷۳، البحر ۶/ ۲۷۳، ابن عابدین ۴/ ۲۹۲ وغیرہ۔

(۱) البحر ۶/ ۲۷۳۔

(۲) غیر حنفیہ کی رائے جاننے کے لئے دیکھئے فقرہ نمبر ۶۷۔

(۳) الزیلعی علی الکنز ۴/ ۱۷۲۔

ہوگا، اس لئے کہ غائب کے خلاف فیصلہ ممکن نہیں، البتہ محال اس فیصلہ کی ذمہ داری کے لئے کافی ہے، اگر انکار کے دعوے میں محیل اس کی تصدیق کردے، اور اس صورت میں وہ اس سے وصول کرنے کا مستحق ہوگا، اگر چہ اس کے پاس کوئی بینہ نہ ہو[1]۔

سوم- قاضی محال علیہ کو مفلس قرار دے دے:[2]

۱۶۸- اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کے حالات ظاہر ہونے کے بعد قاضی اس کے دیوالیہ ہونے کا حکم دے دے۔

ضروری نہیں کہ جس حالت کی بنیاد پر قاضی دیوالیہ ہونے کا فیصلہ کرے وہ گواہوں کی گواہی کے ذریعہ ظاہر ہو، (اگر چہ احتیاطاً یہی بہتر ہے) کیونکہ یہ نفی کی گواہی ہے، جو حجت نہیں ہے، بلکہ اجتہاد رائے قائم ہوجانا کافی ہے، ہماری اس بحث میں قید کرنے کے بعد ہی دیوالیہ ہونے کا حکم دیا جائے گا[3]۔

۱۶۹- اس مختلف فیہ اصل یعنی دیوالیہ قرار دینے کی وجہ سے توی کے پائے جانے کے امکان کی فروعات میں سے یہ ہے کہ اگر محال علیہ مرجائے اور اس کے ترکہ میں صرف کسی دیوالیہ پر دین ہو تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس حالت میں توی نہیں ہوگا، اور صاحبین کے نزدیک اگر قاضی اس مدیون کو دیوالیہ قرار دے دے تو توی ثابت ہوجائے گا[4]۔

(۱) البحر ۶/ ۲۷۲۔

(۲) افلاس: عربوں کے اس قول سے ماخوذ ہے: "أفلس الرجل"، یعنی پہلے وہ دینار و درہم والا تھا اب فلس (پیسہ) والا ہوگیا، یا اس حالت کو پہنچ گیا کہ اس کے پاس پیسے نہیں رہے جیسے کہا جاتا ہے: "أقهر"، یعنی وہ مقہور و مغلوب ہونے کی حالت میں پہنچ گیا (المصباح میں یہی ہے)، لہذا یہ دراصل: فقر سے کنایہ ہے، پھر یہ عرف میں ایک خاص فقر میں مشہور ہوگیا یعنی اس مدیون کا فقیر ہونا، جس کے مال سے اس کے دین کی ادائیگی نہ ہوسکے۔

(۳) ابن عابدین علی الدر ۴/ ۳۱۶، ۳۱۹، ۳۲۰۔

(۴) ابن عابدین علی الدر ۴/ ۲۹۲۔

چہارم- جس امانت کے ساتھ حوالہ کو مقید کیا گیا ہو وہ ہلاک یا ضائع ہوجائے:[1]

۱۷۰- اگر ودیعت تلف یا ضائع ہوجائے اگر چہ جس کے پاس ودیعت رکھی گئی ہے اس کے محض دعوی سے ہو، (جیسے ان دیناروں کے ضائع ہونے کا دعوی کرے جو اس کے پاس ودیعت رکھے ہوئے تھے) تو اس کے نتیجہ میں حنفیہ کے نزدیک اس ودیعت کے ساتھ مقید حوالہ فسخ ہوجائے گا، اور اس کا تقاضا ہوگا کہ محال علیہ مطالبہ سے بری ہوجائے گا، اور اب دین محیل کے ذمہ میں لوٹ آئے گا، جیسا کہ ابتدا میں تھا، اس کی وجہ یہ ہے کہ محال علیہ نے مطلقاً اس کو سپرد کرنے کی ذمہ داری نہیں لی تھی، بلکہ ایک معین چیز کے ساتھ مقید حالت میں ذمہ داری لی تھی اور یہ معین چیز جا چکی ہے، لہذا اس پر کسی چیز کا مطالبہ باقی نہیں رہ جائے گا۔

اس کے برخلاف قابل ضمان عین غصب کی ہوئی چیز ہے کے خلاف ہے، اس لئے کہ اس کے ساتھ مقید حوالہ اس عین کے چلے جانے سے فسخ نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ (اگر فوت ہوجائے) تو اس کے بعد اس کا اپنا بدل مثل یا قیمت کی شکل میں موجود ہوگا اور حوالہ اس بدل کے ساتھ متعلق ہوجائے گا، اور اگر فوت ہوجائے اور اس کا کوئی بدل نہ ہو مثلاً کوئی اس کا مستحق ظاہر ہوجائے تو حوالہ سرے سے باطل ہوجائے گا[2] جیسا کہ اس کی وضاحت ہوچکی ہے (دیکھئے: فقرہ/ ۱۴۴)۔

توی کے آثار:

۱۷۱- حنفیہ کی رائے ہے کہ اگر دین حوالہ میں "توی" پایا جائے اور

(۱) غیر حنفیہ کے یہاں اس کا تصور نہیں، یہ جاننے کے لئے دیکھئے: فقرہ نمبر ۲۶۔

(۲) الزیلعی علی الکنز ۴/ ۱۷۲، البحر ۶/ ۲۷۴۔

مذکورہ اسباب میں سے کسی سے ثابت ہوجائے تو اس پر دو آثار مرتب ہوں گے:

(اول) حوالہ کا ختم ہوجانا، لہذا اس کے ختم ہونے سے اس کے احکام ختم ہوجائیں گے۔

(دوم) محال کا محیل سے اپنا دین وصول کرنا، اس لئے کہ اس دین سے محیل کا بری ہونا حوالہ کے انجام کی سلامتی کے ساتھ مشروط تھا، یعنی یہ کہ دوسری جگہ سے حق وصول ہوجائے گا، لہذا جب یہ شرط نہیں رہے گی تو مشروط بھی نہیں رہے گا، اور دین محیل کے ذمہ میں لوٹ آئے گا، جیسے پہلے تھا، اور اب اس پر محال کو وہ تمام حقوق حاصل ہوں گے جو قرض خواہوں کو اپنے مدیونوں کے تئیں حاصل ہوتے ہیں، مثلاً مطالبہ کرنا اور اس پر مقدمہ کرنا۔

ہاں محال علیہ سے وصول نہیں کرسکتا اگر وہ خود طالب دین کو محیل پر حوالہ کردے، اور مال اس کے پاس ضائع ہوجائے، (اگرچہ اس صورت میں اس پر (یعنی محال علیہ پر) یہ کہنا صادق آئے گا کہ وہ ایسا محیل ہے جس کے حوالہ کا مال ضائع ہوگیا ہے۔

عقد حوالہ میں اگر اصیل کی براءت کی شرط صراحتاً لگادی جائے (حالانکہ بلا شرط وہ اس براءت کا متقاضی ہے) تو کیا "توی" کی حالت میں محال محیل سے وصول کرے گا؟ اس کے حوالہ ہونے کا تقاضا ہے کہ حوالہ کے احکام ثابت ہوں، جن میں سے ایک حکم "توی" کی وجہ سے محیل سے وصول کرنا بھی ہے، اور صراحتاً براءت کی شرط کا تقاضا ہے کہ وصول کرنے کا حق نہ ہو، لیکن انہوں نے صراحت کی ہے کہ اس حالت میں توی کی وجہ سے رجوع کا حق ثابت ہوگا[1]۔

پھر اس صورت میں محیل کے ذمہ دین کے لوٹنے کی کیفیت کے بارے میں ان میں اختلاف ہے:

۱) بعض فقہاء کہتے ہیں کہ یہ فسخ کرنے کے طور پر ہوگا، یعنی محال خود ہی حوالہ کو فسخ کردے گا، جب توی کا کوئی سبب پایا جائے اور اسی وجہ سے دین محیل پر لوٹا یا جائے گا، جیسے خریدار مبیع میں عیب پائے، اس لئے کہ ان دونوں جگہوں میں سلامتی کا وصف جو عرفاً مشروط ہے فوت ہوگیا ہے۔

۲) بعض فقہاء کہتے ہیں کہ یہ خود بخود فسخ ہوجانے کے طور پر ہوگا اس میں محال کی مداخلت کی ضرورت نہیں ہوگی، اس کی نظیر بیع ہے اگر مبیع پر قبضہ سے قبل وہ ہلاک ہوجائے تو بیع کسی کی مداخلت کے بغیر فسخ ہوجائے گی، اس لئے کہ سلامتی کا وصف نہ رہا، اور ثمن میں خریدار کا حق لوٹ آئے گا، اسی طرح یہاں بھی (بعینہ اسی علت سے) توی کے وقت حوالہ خود بخود فسخ ہوجائے گا، اور دین محیل کے ذمہ لوٹ آئے گا۔

۳) بعض فقہاء کہتے ہیں: اگر سبب انکار کرنا ہو تو اس کا راستہ فسخ کرنا ہے، اور اگر دیوالیہ ہوکر مرنا ہو تو اس کا راستہ خود بخود فسخ ہونا ہے[1]۔

اس اختلاف پر مرتب ہونے والے عملی آثار مخفی نہیں ہیں۔

---

(۱) فتح القدیر علی الہدایہ ۵/ ۴۴۸، البحر ۶/ ۲۶۹، المبسوط للسرخسی ۲۰/ ۴۶۔ ایسا لگتا ہے کہ انہوں نے اس کو وقتی براءت پر محمول کیا ہے، حالانکہ وقتی براءت بسا اوقات دائن کا مقصود نہیں ہوتا، "الخانیہ" میں صراحت ہے کہ یہاں ادائیگی

= کے بعد رجوع نہیں (الخانیہ بہامش الفتاوی الہندیہ ۳/ ۵۷) یعنی محال علیہ کے لئے مدین پر رجوع کرنے کا حق نہیں، لیکن ان کا کلام مدین کے اذن کے بغیر دائن اور محال علیہ کے درمیان ہونے والے حوالہ کے بارے میں ہے۔

(۱) فتح القدیر علی الہدایہ ۵/ ۴۴۸۔

حوز

دیکھئے: ''ارض الحوز''۔

حوض

تعریف:

۱- حوض لغت میں: پانی جمع ہونے کی جگہ ہے، اس کی جمع ''أحواض'' اور ''حیاض'' ہے، رسول اللہ ﷺ کا حوض (حوض کوثر) وہ ہے جس سے آپ قیامت کے دن اپنی امت کو پانی پلائیں گے۔

ابو زید نے ''سقاک الله بحوض الرسول ﷺ ومن حوضه'' نقل کیا ہے، تحویض: حوض بنانا اور احتیاض: حوض رکھنا ہے[1]۔

فقہاء کے یہاں لفظ ''حوض'' کا استعمال اس معنی سے الگ نہیں ہے۔

قلیل وکثیر میں فرق:

۲- فقہاء نے ٹھہرے ہوئے پانی کے متعلق قلیل وکثیر میں فرق کیا ہے، کثیر پانی سے وضو کرنا اور اس میں غسل کرنا جائز ہے، اور اگر اس کی کسی ایک جانب نجاست گر جائے تو سارا پانی ناپاک نہیں ہوگا، الا یہ کہ اس کا رنگ یا مزا یا بو بدل جائے، قلیل کا حکم اس کے برعکس ہے۔

البتہ نجاست پڑنے کی جگہ کے ناپاک ہونے میں فقہاء کے مختلف اقوال ہیں:

(۱) لسان العرب المحیط، مختار الصحاح، متن اللغۃ: مذکورہ بالا مادہ۔

شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ پانی کے قلیل وکثیر ہونے میں اعتبار دو قلوں کا ہے، دو قلے سے کم پانی قلیل ہے [۱]، مالکیہ نے کہا ہے: مذہب میں کثرت کی کوئی حد نہیں ہے [۲]۔

حنفیہ میں سے بعض کی رائے ہے کہ حوض اگر اس حال میں ہو کہ اس کی ایک جانب میں کوئی آدمی غسل کرے تو دوسری بالمقابل جانب پانی کی سطح میں نشیب وفراز نہ ہو تو یہ بڑا حوض ہے، اور اگر اس سے کم ہو تو چھوٹا حوض ہے۔

عام مشائخ حنفیہ نے کہا ہے: حوض اگر چوکور ہو تو دہ در دہ ہونے پر بڑا حوض ہوگا، اور اگر دائرہ نما ہو اور اس کا دائرہ ۴۸ ذراع ہو، اور ایک قول کے مطابق ۳۶ ذراع ہو تو یہ بڑا حوض ہوگا۔

اگر تین گوشہ والا ہو تو ہر جانب پندرہ ذراع، اور ایک ذراع کا چوتھائی یا پانچواں حصہ ہو۔

رہا چھوٹا حوض تو ایک قول ہے: جو چہار در چہار ہو، اور ایک قول ہے کہ جو پنج در پنج ہو۔

اور ایک قول ہے: جو دہ در دہ سے کم ہو [۳]۔

مذہب میں صحیح قول کے مطابق حوض کی تحدید میں ذراع سے مراد پیمائش کا ذراع ہے، اور ایک ذراع: سات مٹھیوں اور ہر مٹھی پر ایک انگلی زائد کے بقدر ہے، اس لئے کہ پیمائش کا ذراع پیمائش والی چیزوں کے لئے زیادہ مناسب ہے۔

''ابن عابدین'' میں ہے: مختار دہ در دہ کپڑے کے ذراع سے ہے جو فقط سات مٹھیوں کے برابر ہوتا ہے، جو ہمارے زمانہ کے ذراع سے ہشت در ہشت ہوگا، انہوں نے ''الہدایہ'' کے حوالہ سے لکھا ہے کہ اسی پر فتوی ہے [۱]۔

ایک قول ہے: ہر دور اور ہر علاقہ میں وہاں کے ذراع کا اعتبار ہوگا، ''النہر'' میں ہے کہ یہی زیادہ مناسب ہے۔

اسی طرح حوض کی گہرائی کی مقدار کے بارے میں فقہاء کے مختلف اقوال ہیں:

بعض فقہاء نے کہا ہے: اگر حوض اس حالت میں ہو کہ چلو سے پانی لینے پر نیچے کی زمین کھل نہ جائے تو یہ گہرا حوض ہے۔

بعض دوسرے حضرات نے کہا: گہرا حوض یہ ہے کہ چلو سے پانی لینے پر ہاتھ زمین کی سطح سے نہ لگے [۲]۔

تفصیل ''طہارۃ''، ''میاہ'' اور ''نجاست'' میں ہے۔

(۱) روضۃ الطالبین ۱/ ۱۹، ۲۰، کشاف القناع ۱/ ۴۳، ۴۴، ۴۵، المغنی ۱/ ۲۳۔
(۲) مواہب الجلیل ۱/ ۷۲، القوانین الفقہیہ رص ۳۶۔
(۳) فتح القدیر ۱/ ۵۵ طبع بولاق، ابن عابدین ۱/ ۱۳۱ طبع دار إحیاء التراث العربی، مراقی الفلاح بحاشیۃ الطحطاوی رص ۱۶، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۷، ۱۸، ۱۹، الخانیہ علی ہامش الفتاوی الہندیہ ۱/ ۵ اور اس کے بعد کے صفحات، البزازیہ علی ہامش الفتاوی الہندیہ ۴/ ۵ طبع المطبعۃ الأمیریہ بولاق۔

(۱) سابقہ مراجع۔
(۲) ابن عابدین ۱/ ۱۲۷، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۷، ۱۸، ۱۹، الخانیہ علی ہامش الہندیہ ۱/ ۵، ۶، ۷، ۱۸، البزازیہ علی ہامش الہندیہ ۴/ ۵۔

حوقلہ

تعریف:

۱-لغت میں حوقلہ کا ایک معنی تیز چلنا اور چھوٹے چھوٹے قدم رکھنا ہے[۱]۔

عرف میں حوقلہ: "لاحول ولاقوۃ إلا باللہ" کہنا ہے، جیسا کہ ازہری اور اکثر کی تعبیر ہے۔ ابن سکیت نے کہا: کہا جاتا ہے: "قد أکثرت من الحولقة" یعنی کثرت سے "لاحول ولا قوۃ إلا باللہ" کہنا۔

جوہری نے کہا: "حولقہ"، "حوقلہ" سے الگ ہے، حریری نے اسی کو اختیار کیا ہے۔

پہلی صورت (یعنی حوقلہ) میں اور یہی مشہور ہے: حاء اور واؤ حول سے ماخوذ ہے۔

حرف قاف لفظ "قوۃ" سے لیا گیا ہے، اور لام لفظ "اللہ" سے لیا گیا ہے، اسنوی نے کہا: یہ سب سے بہتر ہے، اس لئے کہ اس میں تمام الفاظ آ گئے۔

دوسرے (یعنی حولقہ) میں حاء اور لام لفظ "حول" سے اور قاف لفظ "قوۃ" سے لیا گیا ہے۔

متعلقہ الفاظ:

حیعلہ:

۲-حیعلة: "حي علی الصلاۃ"، یا "حي علی الفلاح" کہنا، بسملة: بسم اللہ کہنا، حمدلة: الحمد للہ کہنا، هیللة: لاإله إلا اللہ کہنا، اور سبحلة: سبحان اللہ کہنا[۱]۔

حوقلہ کا معنی:

۳-نووی نے شرح "مسلم" میں کہا ہے: ابوالہیثم نے کہا: حول کے معنی حرکت ہے، یہ "حال الشيء" بمعنی حرکت کرنا، سے ماخوذ ہے، یعنی اللہ کی مشیئت کے بغیر حرکت و استطاعت نہیں، یہی ثعلب اور دوسرے حضرات کا قول ہے۔

ابن مسعود نے فرمایا: اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ کے بچائے بغیر اس کی نافرمانی سے بچنے کی استطاعت نہیں، اور اللہ کی مدد کے بغیر اس کی فرمانبرداری کی طاقت نہیں، خطابی نے کہا: اس سلسلہ میں منقول اقوال میں یہ سب سے بہتر قول ہے[۲]۔

"أسنی المطالب" میں ہے: تیرے بغیر مجھے معصیت سے بچنے کی استطاعت نہیں، اور تیری توفیق کے بغیر تیرے احکام پر عمل کرنے کی مجھے طاقت نہیں[۳]۔

حوقلہ کے احکام:

الف-اذان سنتے وقت:

۴-حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے اور بقول امیر مالکیہ کے یہاں راجح یہی ہے کہ مؤذن جب "حي علی الصلاۃ، حي علی الفلاح" کہے تو سننے والے کے لئے حوقلہ کہنا مستحب ہے، یعنی وہ "لاحول ولاقوۃ إلا باللہ" کہے۔ مالکیہ کا

---

(۱) لسان العرب المحیط، متن اللغہ۔

(۱) أسنی المطالب ۱/۱۳۰، نیل المآرب ۱/۱۱۶، ۱۱۸، کشاف القناع ۱/۲۴۶ طبع عالم الکتب، نیل الأوطار ۲/۵۳ طبع المطبعۃ العثمانیہ المصریہ۔

(۲) نیل المآرب ۱/۱۱۸، کشاف القناع ۱/۲۴۶، نیل الأوطار ۲/۵۳۔

(۳) أسنی المطالب ۱/۱۳۰ طبع المکتبۃ الإسلامیہ۔

دوسرا مشہور قول یہ ہے کہ حوقلہ نہیں کرے گا اور حیعلتین کے وقت اس کو نقل نہ کرے۔

حضرت عمر بن خطابؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "إذا قال المؤذن: الله أكبر، الله أكبر، فقال أحدكم: الله اكبر، الله اكبر ......ثم قال: حي على الصلاة فقال: لاحول ولا قوة إلا بالله، ثم قال: حي على الفلاح، قال: لاحول ولا قوة إلا بالله، مخلصا من قلبه، دخل الجنة"[1] (جب مؤذن "الله اكبر، الله اكبر" کہے اور سننے والا بھی یہی الفاظ دہرائے ......پھر جب وہ "حي على الصلاة" کہے اور سننے والا "لا حول و لا قوة إلا بالله" کہے، پھر جب وہ "حی علی الفلاح" کہے اور سننے والا "لاحول ولاقوة إلا بالله" کہے، اور یہ کہنا دل سے اخلاص کے ساتھ ہو تو وہ جنت میں داخل ہوگا)۔

یہ حدیث حضرت ابوسعیدؓ کی اس حدیث کے اطلاق کو مقید کرتی ہے جس میں آیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "إذا سمعتم النداء فقولوا مثل ما يقول المؤذن"[2] (جب تم اذان سنو تو مؤذن کے الفاظ دہراتے رہو)۔

نیز اس لئے کہ سننے والے کی طرف سے حوقلہ کے ذریعہ حیعلہ کا جواب دینے کے لئے یہی معنی مناسب ہے، اس لئے کہ جب اس کو فوز وفلاح اور باعث خیر چیز کی طرف بلایا گیا تو یہی کہنا مناسب ہے کہ یہ بہت بڑا کام ہے، میں اپنی کمزوری کے ساتھ اس کو انجام نہیں دے سکتا، الا یہ کہ اللہ تعالیٰ اپنی طاقت وقوت کے ذریعہ مجھے اس کی توفیق دے، نیز اس لئے کہ الفاظ اذان اللہ کا ذکر ہے، لہذا

(۱) حدیث: "إذا قال المؤذن الله أكبر، الله أكبر......" کی روایت مسلم (۱/۲۸۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "إذا سمعتم النداء فقولوا مثل ما يقول المؤذن" کی روایت بخاری (الفتح ۲/۹۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۲۸۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

حوقلہ کے ذریعہ اس کا جواب دینا مناسب ہے، کیونکہ وہ ذکر الٰہی ہے، لیکن حیعلہ تو یہ نماز کی طرف بلانا ہے، اور اس کی طرف بلانے والا مؤذن ہے، رہا سننے والا تو اس کا فرض ہے کہ اس کی دعوت پر لبیک کہے، اور اس کی دعوت کا قبول کرنا ذکر اللہ میں ہوگا نہ کہ کسی دوسری چیز میں۔

ایک قول ہے کہ سننے والا دونوں حدیثوں پر عمل کرتے ہوئے حیعلتین اور حوقلہ دونوں کہے[1]۔

حنابلہ میں خرقی کی رائے ہے کہ اذان سننے والے کے لئے مؤذن کے الفاظ دہرانا مستحب ہے، ان کا استدلال حضرت ابوسعید کی مذکورہ بالا حدیث کے ظاہر سے ہے[2]۔

"المجموع" میں صراحت ہے کہ چار بار حوقلہ کہے، اور ابن رفعہ سے منقول ہے کہ دو بار حوقلہ کہے[3]۔

یہی حکم اقامت کہنے والے کے تعلق سے ہے، چنانچہ حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اس کے لئے اقامت میں، اذان کے الفاظ دہرانا مستحب ہے، اس لئے کہ سنن ابوداؤد میں سند کے ساتھ بعض صحابہ کا یہ قول ہے: "إن بلالا أخذ في الاقامة، فلما أن قال: قد قامت الصلاة، قال النبي ﷺ: أقامها الله وأدامها"[4]

(۱) ابن عابدین ۱/۲۶۶ طبع دار إحیاء التراث العربی، بدائع الصنائع ۱/۱۵۵ طبع دار الکتاب العربی، حاشیۃ الزرقانی ۱/۱۶۱ طبع دار الفکر، حاشیۃ الدسوقی ۱/۱۹۷ طبع دار الفکر، القوانین الفقہیہ رص ۵۴ طبع دار الکتاب العربی، أسنی المطالب ۱/۱۳۰، القلیوبی ۱/۱۳۱ طبع دار إحیاء الکتب العربیہ، الأذکار رص ۳۷، ۳۸ طبع دار الکتاب العربی، سبل السلام ۱/۲۰۱، ۲۰۲ طبع مصطفیٰ محمد، المغنی ۱/۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸ طبع ریاض، کشاف القناع ۱/۲۴۵، نیل المآرب ۱/۱۱۷۔

(۲) المغنی ۱/۴۲۶، ۴۲۷۔

(۳) مغنی المحتاج ۱/۱۴۱۔

(۴) حدیث: "أن بلالا أخذ في الإقامة......" کی روایت ابوداؤد (۱/۳۶۱، ۳۶۲ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اس کی اسناد میں: ایک مبہم راوی، اور دو متکلم فیہ راوی ہیں، دیکھئے: نتائج الأفکار لابن حجر (۱/۳۷

(حضرت بلالؓ نے اقامت کہنی شروع کی، جب "قد قامت الصلاۃ" کہا تو نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "أقامها الله و أدامها" یعنی اللہ اس کو قائم و دائم رکھے) اور بقیہ اقامت میں انہوں نے اذان کے متعلق حضرت عمر کی حدیث کی طرح الفاظ دہرائے[۱]۔

ب- نماز میں حوقلہ:

۵- حنفیہ کی رائے ہے کہ کوئی دوران نماز کسی دنیاوی بات پر حوقلہ کرے تو نماز فاسد ہوجائے گی، اور اگر کسی اخروی بات پر یا وسوسہ ختم کرنے کے لئے حوقلہ کہے تو نماز فاسد نہیں ہوگی[۲]۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ اگر نماز میں کسی بھی ضرورت سے حوقلہ کہے تو کوئی حرج نہیں[۳]۔

شافعیہ (اسی طرح حنابلہ) کے کلام سے سمجھ میں آتا ہے کہ نماز میں حوقلہ سے نماز باطل نہیں ہوگی اگر اس کا مقصد ذکر ہو، اس لئے کہ ان کے نزدیک عربی میں اذکار، تسبیحات اور دعائیں (مسنون وغیر مسنون) مضر نہیں[۴]۔

حوقلہ کے ذکر کے مقامات:

۶- حوقلہ ان اذکار میں سے ہے جن کا ذکر بہت سے مقامات پر آیا ہے مثلاً:

جب کوئی شخص کسی ہلاکت[۵] یا مرض میں گرفتار ہوجائے[۶]

= مکتبۃ المثنی بغداد)۔

(۱) ابن عابدین ۱/۲۶۸، أسنی المطالب ۱/۱۳۰، القلیوبی ۱/۱۳۱، نیل المآرب ۱/۱۱۷، کشاف القناع ۱/۲۴۵، المغنی ۱/۴۲۶، ۴۲۷۔

(۲) الدر المختار ۱/۴۱۸ طبع بولاق۔

(۳) مواہب الجلیل ۲/۲۹ طبع دار الفکر۔

(۴) روضۃ الطالبین ۱/۲۹۲، القلیوبی ۱/۱۸۹، المغنی ۱/۴۲۸۔

(۵) الأذکار ص ۱۱۳۔

(۶) الأذکار ص ۱۲۴۔

یا اس کو کوئی چیز پسند آجائے، اور اندیشہ ہو کہ اس کو اس کی نظر لگ جائے گی[۱]۔

اور جب کسی چیز سے بدفالی لے[۲] اور اپنے گھر سے نکلتے وقت[۳] اور جب نیند سے رات میں بیدار ہو[۴] اور جب رات میں آنکھ کھلے اور اس کے بعد سونا چاہے[۵] اور ہر نماز کے بعد[۶]، ان تمام حالات میں اور ان کے علاوہ میں حوقلہ کا تذکرہ دوسری دعاؤں کے ضمن میں آیا ہے، جن کو امام نووی نے اپنی کتاب ''الاذکار'' میں ذکر کیا ہے، استدلال میں احادیث نبویہ شریفہ پیش کی ہیں، اسی طرح حوقلہ کا ذکر صبح و شام کے اذکار کے ضمن میں[۷] اور تمام اوقات میں مستحب دعاؤں کے ضمن میں آیا ہے جس میں کسی خاص وقت یا کسی خاص حالت کی قید نہیں[۸]۔

اسی طرح حضرت ابو موسیٰ اشعری کی روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے مجھ سے فرمایا: "ألا أدلک علی کنز من کنوز الجنة ؟ فقلت: بلی یا رسول الله، قال: قل: لا حول ولا قوة إلاّ بالله"[۹] (کیا میں تم کو جنت کا ایک خزانہ نہ بتاؤں؟ میں نے عرض کیا: ضرور اے اللہ کے رسول! آپ ﷺ نے فرمایا: "لاحول ولاقوہ إلا بالله" کہا کرو)۔

(۱) الأذکار ص ۲۸۴۔

(۲) الأذکار ص ۲۸۵۔

(۳) الأذکار ص ۲۴، ۲۵۔

(۴) الأذکار ص ۲۷۔

(۵) الأذکار ص ۹۰۔

(۶) الأذکار ص ۶۷۔

(۷) الأذکار ص ۷۹۔

(۸) الأذکار ص ۱۸، ۳۴۷، ۳۵۱۔

(۹) حدیث ابی موسیٰ الأشعری: "ألا أدلک علی کنز من کنوز الجنة......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۱/۱۸۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/۲۰۷۶ طبع الحلبی) نے کی ہے، الفاظ مسلم کے ہیں۔

حول

تعریف:

۱- لغت میں حول کا معنی سال ہے اور قوت، تغیر اور انقلاب کے معنی میں بھی آتا ہے اور بمعنی اقامت بھی آتا ہے، حول "حال الشيء حولا" سے ماخوذ ہے جس کا معنی گھومنا ہے۔

سال کو حول اس لئے کہتے ہیں کہ وہ پلٹ کر آتا ہے، اور سورج اس کے مطالع ومغارب میں گھومتا ہے۔ یہ مصدر کے ذریعہ نام رکھنا ہے، اس کی جمع: أحوال ، حؤول، حوول (ہمزہ کے ساتھ اور بلا ہمزہ) آتی ہے، الحولي: گھر دار یا بغیر گھر کے ایک سالہ جانور ہے۔

کہا جاتا ہے: "جمل حولي" (یک سالہ اونٹ) "نبت حولي" (یک سالہ پودا) اور "أحول الصبي فهو محول" یک سالہ بچہ[۱]۔

شرعی اصطلاح اس معنی سے الگ نہیں ہے۔

حول سے متعلق شرعی احکام:

الف- زکاۃ میں حول:

۲- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ چرنے والے چوپایہ جانوروں، سونے چاندی اور سامان تجارت کے نصاب میں زکاۃ کے واجب ہونے کے لئے سال گذرنا شرط ہے، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول"[۱] (مال میں زکاۃ نہیں تا آنکہ اس پر ایک سال گذر جائے)۔

فقہاء نے کہا: اس لئے کہ یہ اموال، افزائش کے لئے رکھے جاتے ہیں، چنانچہ مویشی دودھ اور نسل کے لئے اور سامان تجارت نفع کے لئے رکھے جاتے ہیں، یہی حال سونا چاندی کا ہے، لہذا ہر ایک میں سال کا گذرنا معتبر ہے، اس لئے افزائش مال میں زکاۃ کے واجب ہونے کے لئے شرط ہے، اور یہ افزائش حاصل کئے بغیر نہ ہوگی، اور اس کے لئے ایک مدت چاہئے، تجارت اور جانوروں کے چرانے کے ذریعہ مال کو بڑھانے کے لئے عام طور پر کم از کم مدت: ایک سال ہے، لہذا ایک سال میں افزائش کا غالب گمان ہوگا، اس لئے زکاۃ کے وجوب میں اس کا اعتبار کیا گیا ہے، حقیقتاً نماء کا اعتبار اس لئے نہیں کیا گیا کہ وہ غیر منضبط ہے کہ اس میں بڑا اختلاف ہے، اور جہاں غالب گمان معتبر ہو وہاں اس کی حقیقت کو نہیں دیکھا جاتا ہے، جیسے اسباب کے ساتھ حکم۔

نیز اس لئے کہ ان اموال میں زکاۃ بار بار واجب ہوتی ہے، لہذا کوئی ضابطہ ہونا چاہئے تا کہ ایک ہی زمانہ میں بار بار وجوب نہ ہوجائے جس سے مالک کا مال ختم ہوجائے[۲]۔

لیکن کھیتی اور پھل میں سال گذرنے کی شرط نہیں، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ"[۳] (حق (شرعی)

---

(۱) تاج العروس، المصباح المنیر، معجم مقاییس اللغۃ: مادہ "حول"۔

(۱) حدیث: "لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول" کی روایت ابن ماجہ (۱/۵۷۱ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، بوصیری نے اس کی اسناد کو ضعیف قرار دیا ہے، البتہ اس کے لئے شواہد موجود ہیں، جن کے پیش نظر نووی نے کہا ہے: یہ حدیث صحیح یا حسن ہے، اس کو زیلعی نے انہی کے حوالہ سے نصب الرایہ (۲/۳۲۸ طبع المجلس العلمی بالہند) میں نقل کیا ہے۔

(۲) بدائع الصنائع ۲/۱۳، حاشیۃ الدسوقی ۱/۴۳۱، المجموع للنووی ۵/۳۶۱، نہایۃ المحتاج ۳/۶۳، المغنی ۲/۶۲۵۔

(۳) سورۂ انعام/۱۴۱۔

اس کے کاٹنے کے دن ادا کردیا کرو)، نیز اس لئے کہ جس وقت ان میں سے زکاۃ نکالی جاتی ہے یہ چیزیں مکمل افزائش ہی افزائش ہیں، لہذا اس وقت ان کی زکاۃ لی جائے گی، پھر ان میں کمی ہونے لگتی ہے، افزائش نہیں ہوتی، اس لئے ان میں دوبارہ زکاۃ واجب نہیں ہوگی، کیونکہ یہ افزائش کے لئے نہیں رکھے جاتے [۱]۔

زمین سے نکالی گئی معدنیات کھیتی کی طرح ہیں ان میں زکاۃ یا خمس کے واجب ہونے کے لئے سال گذرنا شرط نہیں ہے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے [۲]۔

لہذا معدنیات کے ملنے پر ان کی زکاۃ لی جائے گی، فقہاء نے کہا ہے: ہاں اگر وہ سونا چاندی کی جنس سے ہوں تو ان میں ہر سال زکاۃ واجب ہوگی، اس لئے کہ ان میں نماء کا گمان ہے، اس حیثیت سے کہ سونا چاندی، اموال کی قیمتیں، اور تجارت کا راس المال ہوتے ہیں، سونا چاندی کے ذریعہ مضاربت اور شرکت ہوتی ہے [۳]۔

تفصیل اصطلاحات ''زکاۃ''، ''رکاز'' اور ''معدن'' میں ہے۔

سال کی ابتداء:

۳- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر زکاۃ کا مال جس میں سال کا گذرنا معتبر ہے نصاب کے بقدر کسی کی ملکیت میں آجائے، اور اس کے پاس کوئی دوسرا مال نہ ہو تو ملکیت ملنے کے وقت سے اس کا سال شمار ہوگا۔

اگر اس کے پاس مال ہو لیکن نصاب کے بقدر نہ ہو، پھر اس کی ملکیت میں دوسرا مال آجائے اور نصاب مکمل ہوجائے تو نصاب کے مکمل ہونے کے وقت سے سال کا آغاز ہوگا۔

اگر اس کے پاس نصاب ہو، اور دوران سال اس کے پاس موجودہ مال کی جنس سے اس کو مزید مال مل جائے، تو اگر حاصل ہونے والا مال مستفاد اس کے پاس موجودہ مال کی افزائش ہو جیسے تجارت کا نفع، اور چرنے والے جانور کے بچے، تو اس کو حول کے بارے میں اصل مال کے ساتھ جو اس کے پاس پہلے سے تھا ملا دیا جائے گا، اور اصل کے سال گذرنے پر اس کی زکاۃ نکالے گا، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، اس لئے کہ مال مستفاد اس کے مال سے پیدا شدہ ہے، لہذا حولان حول میں اسی کے تابع ہوگا، نیز اس لئے کہ یہ اصل کی ملکیت کی وجہ سے ملکیت میں آیا ہے اور اسی سے پیدا ہوا ہے، لہذا حولان حول میں اسی کے تابع ہوگا، ہاں اگر حولان حول اور اصل مال کی زکاۃ کی ادائیگی کی قدرت ہونے کے بعد مال مستفاد ملے تو پہلے سال میں اس کو شامل نہیں کیا جائے گا، بلکہ دوسرے سال میں شامل کیا جائے گا [۱]۔

اگر مال مستفاد اس کے پاس موجود مال کی جنس سے ہو، لیکن اس کی افزائش سے نہ ہو جیسے خریدا ہوا ہو، ہبہ میں ملا ہوا ہو، اور وصیت کے ذریعہ ملا ہو تو اس کو حولان حول میں اصل کے ساتھ ضم کرنے کے بارے میں فقہاء کے یہاں اختلاف ہے۔ حنفیہ کی رائے ہے کہ حولان حول میں اپنے پاس موجود مال کے ساتھ اس کو ضم کرے گا، اور اصل کے حول کے ساتھ اس کی زکاۃ نکالے گا، خواہ وہ عین ہو یا مویشی۔

انہوں نے کہا: زکاۃ کے عمومی دلائل کا تقاضا ہے کہ حول کی شرط کے بغیر مطلقاً زکاۃ واجب ہو، الا یہ کہ کسی کو دلیل کے ذریعہ خاص

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۶۳، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۵۱، المجموع للنووی ۵/ ۳۶۱، قلیوبی ۲/ ۱۹، المغنی ۲/ ۶۲۵۔

(۲) بدائع الصنائع ۲/ ۶۷، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۵۶، ۴۵۷، قلیوبی ۲/ ۲۵، المغنی ۲/ ۶۲۵۔

(۳) المغنی ۲/ ۶۲۵۔

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۱۳، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۳۲، مواہب الجلیل ۲/ ۲۵۷، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۸۴، المغنی ۲/ ۶۲۶۔

کرلیا گیا ہو، نیز اس لئے کہ مال مستفاد اصل کی جنس سے ہے، اور اس کے تابع ہے، کیونکہ یہ اصل میں اضافہ ہے، اس لئے کہ اس کی وجہ سے اصل مال بڑھ جاتا ہے۔

اضافہ اس مال کے تابع ہوتا ہے جس میں اضافہ ہو، اور تابع کے لئے الگ سے شرط نہیں ہوتی، جیسا کہ اس کے لئے الگ سے سبب نہیں ہوتا، تا کہ تابع اصل نہ بن جائے، لہذا اس میں اصل کے حولان حول سے زکاۃ واجب ہوگی[۱]۔

مالکیہ نے کہا: اس کو حول میں اصل کے ساتھ نہیں ملایا جائے گا اگر مال عین ہو، اور اگر مویشی ہو تو ملایا جائے گا[۲]۔

شافعیہ وحنابلہ نے کہا: دوسرا مال پہلے کے ساتھ نہیں ملایا جائے گا، بلکہ اس کے لئے مستقل طور پر حولان حول ہوگا[۳]۔

اس لئے کہ حدیث میں ہے: "**لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول**......"[۴] (کسی مال میں زکاۃ نہیں، تا آنکہ اس پر سال گذر جائے)، اور مال مستفاد ایسا مال ہے جس پر سال نہیں گذرا، لہذا اس میں زکاۃ واجب نہیں ہوگی۔

نیز اس لئے کہ اضافہ شدہ مال نئی ملکیت سے ملکیت میں آیا ہے، وہ اس کے پاس موجودہ مال کے سبب ملکیت میں نہیں آیا ہے، اور نہ ہی اس سے نکلا ہوا ہے، لہذا حولان حول میں اس کے ساتھ نہیں ملایا جائے گا[۵]۔

اگر اضافہ شدہ مال اس کے پاس موجودہ مال کی جنس سے نہ ہو، مثلاً اس کے پاس چالیس بکریاں ہوں، اور سال میں اس کو پانچ اونٹ مزید مل جائیں، تو اس اضافہ شدہ مال کا مستقل حکم ہوگا، اس کو حولان حول میں اس کے پاس موجود مال کے ساتھ نہیں ملایا جائے گا، بلکہ اگر وہ بقدر نصاب ہو تو نئے سرے سے اس کا سال شروع ہوگا، ورنہ جمہور فقہاء کے نزدیک اس پر کچھ واجب نہ ہوگا[۱]۔

حولان حول کے حکم کے ختم ہونے کا سبب:

۴ - جمہور (مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں زفر) کا مذہب (سامان تجارت کے علاوہ میں) یہ ہے کہ پورے سال میں نصاب کا موجود رہنا زکاۃ کے واجب ہونے کے لئے شرط ہے، اگر دوران سال نصاب کم ہو جائے تو حولان حول منقطع ہو جائے گا۔

لیکن سامان تجارت میں اگر درمیان سال میں نصاب کم ہو جائے تو حنابلہ کے نزدیک اور شافعیہ کے نزدیک (ایک قول میں) حولان حول منقطع ہو جائے گا۔

مالکیہ، شافعیہ کے ظاہر مذہب میں اور حنفیہ میں زفر کے نزدیک حولان حول منقطع نہ ہوگا، صرف سال کے اخیر میں نصاب کا پایا جانا ہی شرط ہے، اس لئے کہ اسی وقت زکاۃ واجب ہوتی ہے، لہذا دوسرے اوقات کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، کیونکہ قیمتوں میں بڑا اتار چڑھاؤ ہوتا ہے۔

سامان تجارت کے بارے میں شافعیہ کا تیسرا قول یہ ہے کہ سامان تجارت کے علاوہ کی طرح اس میں بھی سال کے دونوں اطراف کا اعتبار کیا جائے گا، دوران سال کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ ہر لحہ سامان تجارت کی قیمت لگانا دشوار ہے اور ہمیشہ بازار سے وابستہ

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۱۳، ۱۴۔
(۲) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۳۲، الکافی لابن عبدالبر ۱/ ۲۹۲۔
(۳) المجموع للنووی ۵/ ۳۶۷، المغنی ۲/ ۶۲۷۔
(۴) حدیث: "لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول" کی تخریج فقرہ نمبر ۲ کے تحت گذر چکی۔
(۵) المجموع للنووی ۵/ ۳۶۷، المغنی ۲/ ۶۲۷۔

(۱) سابقہ مراجع۔

رہنے اور مستقل طور پر نگاہ رکھنے کی ضرورت ہوگی[۱]۔

حنفیہ نے کہا: سال کے شروع اور اخیر میں نصاب کا موجود رہنا شرط ہے، حتی کہ اگر دوران سال نصاب کم ہوجائے لیکن سال کے اخیر میں پورا ہوجائے تو زکاۃ واجب ہوگی، خواہ مال چرنے والے چوپائے ہوں یا سونا اور چاندی یا مال تجارت ہو، ہاں اگر دوران سال سارا مال ہلاک ہوجائے تو تمام فقہاء کے نزدیک حولان حول ختم ہوجائے گا[۲]۔

دوران سال مال زکاۃ کا مال زکاۃ سے تبادلہ کرنا:

۵- اگر زکاۃ کے کسی نصاب کو جس میں حولان حول معتبر ہے اسی کی جنس کے عوض فروخت کردے جیسے اونٹ، اونٹ کے عوض یا گائے، گائے کے عوض یا بکری، بکری کے عوض یا ثمن، ثمن کے عوض تو حولان حول ختم نہ ہوگا، اور دوسرے مال کا حولان حول پہلے کے حولان حول پر مبنی ہوگا، یہ مالکیہ و حنابلہ کا مذہب ہے[۳] انہوں نے کہا: یہ ایسا نصاب ہے جس کے ساتھ اس کا اضافہ دوران سال میں ملایا جاتا ہے، لہذا سامان تجارت کی طرح اس کے ہم جنس بدل کا حول خود اس کے حول پر مبنی ہوگا، اور یہ حدیث کہ: "**لا زكاة في ما ل حتى يحول عليه الحول**" (کسی مال میں زکاۃ نہیں تا آنکہ اس پر سال گذر جائے)، اضافہ نفع اور سامان تجارت کے ساتھ مخصوص ہے، لہذ امحل نزاع کو اسی پر قیاس کیا جائے گا[۴] حنفیہ وشافعیہ کی رائے ہے کہ پہلا سال ختم ہوجائے گا، اور خرید وفروخت کرنے والے دونوں چرنے والے چوپائے میں تبادلہ کے وقت سے اپنے ہاتھ میں آنے والے مال پر از سرنو سال شمار کریں گے۔

رہا سونے کا سونے اور چاندی کا چاندی سے تبادلہ تو شافعیہ کے نزدیک اس میں بھی از سرنو سال کا شمار کرے گا اگر وہ صراف نہ ہو جو تجارت کے لئے ان کا لین دین کرتا ہے، اسی طرح اگر وہ صراف ہو یہ اصح قول کے مطابق ہے، حنفیہ نے کہا: دیناروں کو دیناروں یا دراہم سے بدلنا سال کو ختم نہیں کرتا۔

انہوں نے کہا: اس لئے کہ دراہم و دنانیر میں وجوب عین کے ساتھ نہیں بلکہ معنی کے ساتھ متعلق ہوتا ہے، اور تبادلہ کے بعد بھی یہ معنی موجود ہے، لہذا سامان تجارت کی طرح اس میں بھی حول کا حکم باطل نہ ہوگا، چرنے والے چوپائے کا حکم اس کے برخلاف ہے، اس لئے کہ ان میں حکم ان کی ذات کے ساتھ متعلق ہے، اور ان کی ذات بدل گئی، لہذا پہلے مال پر گذرنے والا سال باطل ہوجائے گا، اور دوسرے مال کے لئے از سرنو سال شمار کیا جائے گا[۱]۔

تفصیل باب "زکاۃ" میں ہے۔

اگر زکاۃ کے نصاب کا تبادلہ دوسری جنس سے ہو مثلاً چرنے والے چوپائے کے نصاب کو دیناروں یا دراہم کے عوض فروخت کردے، یا اونٹ کا گائے سے یا بکریوں سے تبادلہ دوران سال کردے تو سال کا حکم ختم ہوجائے گا، اور از سرنو دوسرا سال شمار کرے گا، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے[۲]۔

یہ اس وقت ہے جب وہ زکاۃ سے بچنے کے لئے ایسا نہ کرے، اور اگر زکاۃ سے بچنے کے لئے ایسا کرے گا، تو زکاۃ ساقط نہ ہوگی، اور سال کے اخیر میں زکاۃ لی جائے گی اگر وہ واجب ہونے کے قریب

---

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۱/۴۶۱، نہایۃ المحتاج ۳/ ۶۴، ۱۰۰، المغنی ۲/ ۶۲۹۔
(۲) بدائع الصنائع ۲/ ۱۶، ابن عابدین ۲/ ۳۳۔
(۳) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۳۸، مواہب الجلیل ۲/ ۲۶۵، المغنی ۲/ ۶۷۵۔
(۴) سابقہ مراجع۔

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۱۵، المجموع ۵/ ۳۶۱۔
(۲) سابقہ مراجع۔

وقت میں تبادلہ کرے، یہ مالکیہ وحنابلہ کی رائے ہے[1]، انہوں نے کہا: اس نے اس شخص کے حصہ کو ساقط کرنے کا قصد کیا ہے، جس کے مستحق ہونے کا سبب پایا جاچکا ہے، لہذا اس کا حصہ ساقط نہ ہوگا، جیسے کوئی شخص اپنے مرض الموت میں اپنی بیوی کو طلاق دے دے، نیز اس لئے کہ اس نے ایک فاسد ارادہ کیا ہے، لہذا حکمت کا تقاضا ہے کہ اس کی سزا اس کے ارادہ کے برعکس شکل میں ہو۔

حنفیہ وشافعیہ نے کہا ہے: دوران سال تبادلہ کی وجہ سے سال کے ختم ہونے میں احتیاج کی وجہ سے ایسا کرنے والے اور زکاۃ سے بھاگنے کے ارادہ سے ایسا کرنے والے کے درمیان کوئی فرق نہیں ہوگا، دونوں صورتوں میں سال ختم ہوجائے گا[2]۔

یہ صحیح تبادلہ کا حکم ہے۔

رہا فاسد تبادلہ تو اس سے سال ختم نہیں ہوگا، اگرچہ اس تبادلہ کے بعد قبضہ بھی ہوجائے اور پہلے حول پر مبنی رہے گا، اس لئے کہ اس تبادلہ سے ملکیت ختم نہیں ہوتی ہے[3]۔

اگر وہ سال پورا ہونے سے قبل نصاب کو فروخت کردے، پھر عیب یا اقالہ کے ذریعہ وہ اس کو واپس کردیا جائے تو واپس ہونے کے وقت سے ازسرنو سال شمار کرے گا، اس لئے کہ فروخت کرنے کی وجہ سے پہلا سال ختم ہوجائے گا، یہی شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے، مالکیہ نے کہا: پہلے حول پر مبنی ہوگا[4]۔

تفصیل اصطلاح ''زکاۃ'' میں ہے۔

(۱) مواہب الجلیل ۲/ ۲۶۴، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۳۶، المغنی ۲/ ۶۷۶، کشاف القناع ۲/ ۱۷۸۔

(۲) بدائع الصنائع ۲/ ۱۵، المجموع للنووی ۵/ ۳۶۱، نہایۃ المحتاج ۳/ ۶۵، قلیوبی ۲/ ۱۴۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۳۸، نہایۃ المحتاج ۳/ ۶۵، المجموع ۵/ ۳۶۱، المغنی ۲/ ۶۷۸۔

(۴) سابقہ مراجع، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۸۷۔

دوران سال چرنے والے چوپائے کا چارہ:

۶- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ اگر چرنے والے چوپائے کو سال کے بیش تر حصہ میں چارہ کھلائے، تو سال ختم ہوجائے گا، مالکیہ نے کہا: سال ختم نہ ہوگا، مالکیہ کی یہ رائے اس بنیاد پر ہے کہ جانوروں پر زکاۃ کے واجب ہونے کے لئے چرنے کی شرط نہیں ہے[1]۔

تفصیل باب ''زکاۃ'' میں ہے۔

مدت رضاعت میں حول:

۷- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ مدت رضاعت پورے دوسال ہیں، اس بنیاد پر دوسال پورا ہونے سے قبل بچہ کو دودھ چھڑانا، ماں باپ دونوں کا حق ہے، بشرطیکہ اس میں بچہ کو نقصان نہ پہنچے، دو سال پورے ہونے سے قبل والدین میں سے کوئی ایک تنہا دودھ نہیں چھڑا سکتا[2]، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وَالْوَالِدٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُوْدِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا لَا تُضَآرَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُوْدٌ لَّهُ بِوَلَدِهِ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذٰلِكَ، فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِّنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا"[3] (اور مائیں اپنے بچوں کو دودھ پلائیں پورے دوسال، یہ (مدت) اس کے لئے ہے جو رضاعت کی تکمیل کرنا چاہے اور جس کا بچہ ہے اس کے ذمہ ہے ان (ماؤں) کا کھانا اور کپڑا موافق دستور کے کسی شخص کو حکم نہیں

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۳۱، نہایۃ المحتاج ۳/ ۶۶، الاختیار ۱/ ۱۰۵، المغنی ۲/ ۵۷۷۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۴۰۴، شرح الزرقانی ۴/ ۲۳۹، ۲۴۰، روضۃ الطالبین ۹/ ۱۱۸، أسنی المطالب ۳/ ۴۵۴۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۳۳۔

دیا جاتا بجز اس کی برداشت کے بہ قدر، نہ کسی ماں کو تکلیف پہنچائی جائے اس کے بچہ کے باعث اور نہ کسی باپ ہی کو تکلیف پہنچائی جائے اس کے بچہ کے باعث اور اسی طرح (کا انتظام) وارث کے ذمہ بھی ہے، پھر اگر دونوں اپنی باہمی رضامندی اور مشورہ سے دودھ چھڑا دینا چاہیں تو ان دونوں پر کوئی گناہ نہیں)۔

تفصیلات اصطلاحات: ''رضاع'' اور ''حضانت'' میں ہیں۔

حرمت میں مؤثر رضاعت میں دوسال کی شرط لگانا:

۸- مدت رضاعت کی تعیین میں فقہاء کا اختلاف ہے جس کا اثر نکاح کی حرمت اور محرم ہونے کے ثبوت پر ہوتا ہے، جس سے دیکھنا اور خلوت کرنا جائز ہوتا ہے۔

شافعیہ، حنابلہ اور صاحبین (امام ابو یوسف ومحمد) نے کہا ہے: شرط ہے کہ دودھ پینے والا دوسال کا نہ ہو گیا ہو، لہٰذا اگر دوسال کا ہوجائے تو اس کے دودھ پینے کا کوئی اثر نہ ہوگا[۱]۔ اس لئے کہ روایت میں ہے: "لا رضاع إلا مافتق الأمعاء، وكان قبل حولين"[۲] (رضاعت وہی ہے جس سے آنتیں کھلیں، اور یہ دو سال سے پہلے ہو)۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۴۰۲، شرح الزرقانی ۴/ ۲۳۹، أسنی المطالب ۳/ ۴۱۶، روضۃ الطالبین ۹/ ۷، المغنی ۷/ ۵۴۲۔

(۲) حدیث: "لا رضاع إلامافتق الأمعاء، وكان قبل حولين" کی روایت دارقطنی (۴/ ۱۷۴ طبع دار المحاسن) اور بیہقی (۷/ ۴۶۲ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت عبداللہ ابن عباسؓ سے ان الفاظ میں "لا رضاع إلا ما كان في الحولين" مرفوعاً کی ہے، دارقطنی اور بیہقی نے اس کے حضرت ابن عباسؓ پر موقوف ہونے کو صواب قرار دیا ہے۔

اس روایت کو ترمذی (۳/ ۴۵۰ طبع الحلبی) نے حضرت اُم سلمہؓ سے ان الفاظ میں "لا يحرم من الرضاع إلا ما فتق الأمعاء في الثدي، وكان قبل الفطام" نقل کر کے کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

مالکیہ نے کہا: دو ماہ کا اضافہ مضر نہیں۔

امام ابوحنیفہ نے کہا: رضاعت کی مدت ڈھائی سال ہے[۱]۔

تفصیل اصطلاح ''رضاع'' میں ہے۔

(۱) سابقہ مراجع۔

حَوَل

تعریف:

۱- حوَل (حاء اور واؤ کے فتحہ کے ساتھ) یہ ہے کہ آنکھ کی سفیدی اس کے پچھلے حصہ میں ظاہر ہو، اور سیاہی ناک کی طرف اور آنکھ کے کنارے میں ہو(۱)۔

فقہاء کے یہاں اس کا استعمال اس سے الگ نہیں۔

متعلقہ الفاظ:

الف- عور:

۲- ایک آنکھ کی بینائی کا چلا جانا "عور" ہے، کہا جاتا ہے: عور الرجل: اس کی ایک آنکھ کی بینائی چلی گئی، اسم صفت مذکر کے لئے "أعور" اور مؤنث کے لئے "عوراء" ہے(۲)۔

ب- عشی:

۳- عشی: رات و دن میں نگاہ کا پورے طور پر کام نہ کرنا، ایک قول ہے: دن میں دیکھائی دے، رات میں دکھائی نہ دے(۳)۔

(۱) لسان العرب مادہ "حول"۔
اس اصطلاح کے منضبط معنی کی تحدید کے لئے ماہر اطباء سے رجوع کیا جائے۔
(۲) المعجم الوسیط مادہ "عور"۔
(۳) القاموس المحیط۔

ج- ظفر:

۴- ظفر: سفیدی جو آنکھ کی پتلی میں ظاہر ہوتی ہے (ناخنہ ہونا) اور اس سے نگاہ میں کمزوری ہوسکتی ہے۔ صاحب "المبسوط" نے اس کو آنکھ کے عیوب میں شمار کیا ہے(۱)۔

حول سے متعلق احکام:

الف- حول کی وجہ سے فسخ نکاح:

۵- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ میاں بیوی میں سے کسی کے لئے حول کے سبب نکاح فسخ کرنے کا حق ثابت نہیں ہوتا، جب کہ اس سے سلامتی کی شرط نہ لگائی گئی ہو، اس لئے کہ اس سے نکاح کا مقصود فوت نہیں ہوتا ہے، نکاح کا مقصد مصاہرت اور استمتاع (لطف اندوزی) ہے، رنگ، دراز قد یا پست قد ہونا وغیرہ مقصود نہیں ہے۔

شوہر مطلق طور پر راضی ہوا ہے اور اس نے کسی صفت کی شرط نہیں لگائی، لہذا اس صفت کا شرط نہ ہونا ہی ظاہر ہے(۲)۔

ابن القیم نے کہا: (جس کو ابن مفلح نے نقل کر کے اس کی توثیق کی ہے کہ) ہر ایسا عیب جس کی وجہ سے زوجین ایک دوسرے سے بھاگیں، اور اس سے مقصد نکاح محبت و ہمدردی حاصل نہ ہو، وہ خیار کا سبب ہے، نکاح، بیع سے اولی ہے، اور مطلق کا مطلب صحیح و سالم ہونا ہے، لہذا وہ عرفاً مشروط کی طرح ہوگا(۳)۔

ہاں اگر میاں بیوی میں سے کوئی دوسرے پر حول وغیرہ مثلاً کانا

(۱) المبسوط ۱۳/ ۱۱۲، ۱۱۳، دیکھئے: ابن عابدین ۴/ ۷۵، الفتاوی الہندیہ ۶/ ۶۷، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۱۶۸ طبع ریاض۔
(۲) بدائع الصنائع ۲/ ۳۲۷، ۳۲۸، تحفۃ الفقہاء ۲/ ۳۱۲ شائع کردہ دار الفکر دمشق، الدسوقی ۲/ ۲۸۰ شائع کردہ دار الفکر، أسنی المطالب ۳/ ۱۸۶، الفروع ۵/ ۲۳۴ شائع کردہ عالم الکتب۔
(۳) الفروع ۵/ ۲۳۶۔

ہونا، لنگڑا ہونا سے سلامتی کی شرط لگادے (حتی کہ اگر سلامتی کی شرط ولی لگائے یا اس ولی کی موجودگی میں کوئی دوسرا لگائے اور ولی خاموش رہے کہ عورت کی دونوں آنکھیں صحیح ہیں، یا حول وغیرہ سے محفوظ ہیں) اور بعد میں اس کے برعکس ظاہر ہوتو مالکیہ کی رائے اور حنابلہ کا ایک قول ہے (جس کو ابن مفلح نے درست قرار دیا ہے) کہ وہ نکاح فسخ کرسکتا ہے[1]۔

شافعیہ کی عبارتوں سے سمجھ میں آتا ہے کہ اگر شوہر میں حول سے محفوظ ہونے کی شرط لگائی جائے اور شرط کے خلاف ظاہر ہوتو عورت کو خیار ہوگا، اور اگر بیوی میں حول سے سلامتی کی شرط لگائی جائے تو شوہر کے لئے خیار کے ثبوت میں دو اقوال ہیں، اس لئے کہ شوہر طلاق دے سکتا ہے، نووی نے کہا: اظہر یہ ہے کہ خیار ثابت ہوگا[2]۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ اگر زوجین میں کوئی دوسرے پر حول سے سلامتی کی شرط لگائے، بلکہ اس سے بھی سخت عیب مثلاً اندھاپن، لنجا پن، اور اپاہج ہونے سے سلامتی کی شرط لگائے، اسی طرح خوبصورتی اور کنواری ہونے کی شرط لگائے اور اس کے خلاف ظاہر ہوتو اس کو خیار ثابت نہیں ہوگا، اس لئے کہ مشروط زیادتی کا فوت ہونا، خیار کے ثابت کرنے میں عیب کے درجہ میں نہیں، جیسا کہ بیع میں ہوتا ہے[3]۔

ب-حولاء (بھینگے جانور) کی قربانی:

٦-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ بھینگی بکری کی قربانی کافی ہے، بشرطیکہ بھینگا پن، دیکھنے سے مانع نہ ہو، اس لئے کہ بینائی کا مقصود فوت نہیں ہوا[1]۔ تفصیل کے لئے دیکھئے اصطلاح: ''اضحیۃ'' فقرہ/ ٢٨۔

ج-بھینگا بنادینے کا تاوان:

٧-اگر آنکھ پر جنایت کے نتیجہ میں بھینگا پن پیدا ہوجائے تو اس میں حکومت عدل ہے۔

شافعیہ وحنابلہ کا یہی قول ہے، مالکیہ کے قواعد کا تقاضا بھی یہی ہے، یہی فقہاء حنفیہ کی عبارتوں سے سمجھ میں آتا ہے، چنانچہ انہوں نے کہا ہے کہ اگر آنکھ پر اس طرح مارے کہ وہ سفید ہوجائے یا اس میں ایسا زخم یا کوئی ایسی چیز ہوجائے جس سے آنکھ کو ضرر ہو، اور اس کی وجہ سے اس میں نقص پیدا ہوجائے، تو اس میں قصاص نہ ہوگا، بلکہ ایک عادل آدمی جو فیصلہ کردے وہ واجب ہوگا[2]۔

علاوہ ازیں بھینگی آنکھ پر جنایت کرنے اور بھینگے سے قصاص لینے کے احکام اگر وہ بھینگا کوئی صحیح سالم آنکھ پھوڑ دے، اصطلاحات ''جنایت''، ''حکومت عدل''، ''قصاص''، ''دیت'' اور ''عین'' میں دیکھیں۔

---

(١) الدسوقی ٢/ ٢٨٠ شائع کردہ دار الفکر، الفواکہ الدوانی ٢/ ٦٦، الفروع ٥/ ٢٣٥۔
(٢) روضۃ الطالبین ٧/ ١٨٥۔
(٣) المبسوط ٥/ ٩٧، ٩٨۔

(١) ابن عابدین ٥/ ٢٠٥، ٢٠٦، الفتاوی الہندیہ ٥/ ٢٩٧، ٢٩٨، الدسوقی ٢/ ١٢٠ شائع کردہ دار الفکر، حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ١/ ٥٠٢ شائع کردہ دار المعرفہ، التاج والإکلیل بہامش الحطاب ٣/ ٢٤٢، روضۃ الطالبین ٣/ ١٩٥، کشاف القناع ٣/ ٦۔
(٢) حاشیۃ الطحطاوی علی الدر ٤/ ٢٦٨، روضۃ الطالبین ٩/ ٢٩٥، أسنی المطالب ٤/ ٦١، کشاف القناع ٦/ ٣٦۔

حیاء

تعریف:

۱- حیاء لغت میں: حیی کا مصدر ہے، اس کا معنی کسی معیوب و مذموم چیز کے خوف سے انسان پر پیش آنے والا التغیر وانقباض ہے۔

شریعت میں: ایسی طبعی خصلت جو برے کام اور بری باتوں سے اجتناب کرنے پر آمادہ کرے، اور صاحب حق کے حق میں کوتاہی کرنے سے روکے[۱]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- خجل:

۲- خجل کا معنی شرم سے سست پڑ جانا ہے، اور یہ ذلت کی وجہ سے ہوتا ہے، کہا جاتا ہے: "به خجلة": یعنی اس میں حیاء ہے، اس کے معنی: شرم کی وجہ سے حیرت ودہشت زدہ ہونا۔

کہا جاتا ہے: "خجل الرجل خجلاً": ایسا کام کیا جس سے شرمندہ ہوگیا[۲]۔

ابو ہلال عسکری نے کہا: خجل اور حیاء میں فرق یہ ہے کہ خجل ایک معنوی چیز ہے جو حجت ودلیل کے بے کار ہونے یا شبہ کے ظاہر ہونے یا اسی طرح کی کسی اور چیز کی وجہ سے دل کو لاحق غم کی وجہ سے چہرہ پر ظاہر ہوتی ہے، لہذا خجل ایسی چیز ہے جس کی وجہ سے حالت بدل جاتی ہے، اور حیاء، شرم کی طاقت سے رک جانا ہے، اسی وجہ سے کہا جاتا ہے کہ "فلان یستحي في هذا الحال أن یفعل کذا" (یعنی فلاں کو اس حال میں ایسا کرنے سے حیاء محسوس ہوتی ہے)، اور اس کی جگہ پر "یخجل أن یفعله في هذه الحال" نہیں کہا جاتا ہے (فلاں کو اس حال میں ایسا کرنے سے خجالت محسوس ہوتی ہے)، اس لئے کہ اس کی حالت اس کے سبب اس کام کے کرنے سے قبل نہیں بدلتی، لہذا خجل ماضی سے اور حیاء مستقبل سے ہوتی ہے، بسا اوقات مجازاً حیاء کو خجل کی جگہ استعمال کرلیا جاتا ہے۔

انباری کہتے ہیں: خجل کی اصل لغت میں رزق کی تلاش میں سستی، کاہلی، اور کم حرکت کرنا، پھر عربوں نے اس کا استعمال اس کثرت سے کیا کہ گفتگو میں اٹکنے اور رکنے کے معنی میں لے لیا گیا، حدیث میں ہے: "إذا جعتن وقعتن وإذا شبعتن خجلتن"[۱]۔

وقعتن: یعنی تم ذلیل ہوگی، اور خجلتن: یعنی سست ہوجاؤ گی، ابوعبیدہ نے کہا: یہاں خجل کے معنی اشر (اکڑنا) ہے، ایک قول ہے کہ اس کے معنی: غلط ڈھنگ سے مشقت اٹھانا ہے اور خجل دہشت کے معنی میں بھی عربوں سے منقول ہے۔

الکمیت کا شعر ہے:

فلم یدفعوا عندنا مالهم
لوقع الحروب ولم یخجلوا

لڑائیوں کی وجہ سے وہ ہمارے پاس اپنے حقوق کا دفاع نہ

---

(۱) المصباح المنیر، فتح الباری ۱/ ۴۷، عمدۃ القاری ۱/ ۱۵۲، تفسیر الرازی ج ۱ تفسیر آیت (إِنَّ اللّٰهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً)۔

(۲) لسان العرب المحیط۔

(۱) حدیث: "إذا جعتن وقعتن وإذا شبعتن خجلتن"۔
اس حدیث کو ابو ہلال عسکری نے الفروق (ص ۲۰۳ شائع کردہ دار الکتب العلمیہ) میں نقل کیا ہے، اسی طرح ابن اثیر نے النہایہ (خجل) میں اس کے دوسرے ٹکڑے کو ذکر کیا ہے، ہمارے پاس سنن وآثار کے جس قدر مراجع مہیا ہیں، ان میں یہ روایت ہمیں نہیں ملی۔

کر سکے، حالانکہ وہ دہشت زدہ اور مبہوت نہیں ہوئے تھے[۱]۔

ب-بذاءۃ:

۳- لغت میں بذاء ۃ کا معنی بے وقوفی اور فحش گوئی ہے، اگر چہ بات سچی ہو، حدیث میں ہے: "الحیاء من الإیمان، والإیمان في الجنة، والبذاء ة من الجفاء والجفاء في النار"[۲] (حیاء ایمان کا ایک جزء ہے، اور ایمان جنت میں لے جاتا ہے، اور بذاءت بدخلقی اور بے حیائی ہے، اور بے حیائی جہنم میں لے جانے والی برائی ہے)، حضور علیہ السلام نے بذاءت کو حیاء کے مقابلہ میں رکھا ہے، اور بذاءت کے قریب: بدگوئی ہے، حدیث میں ہے: **"ما کان الفحش في شيء إلا شانه وما کان الحیاء في شيء إلا زانه"**[۳] (جس چیز میں فحش و بے حیائی ہوگی اس کو عیب دار کردے گی، اور جس میں حیاء ہوگی اس کو زینت بخشے گی)۔

ج-وقاحۃ:

۴- وقاحة اور قحة یہ ہے کہ آدمی کی حیاء کم ہوجائے، برائیوں کے ارتکاب پر جری ہوجائے اور ان کی پرواہ نہ کرے۔

حیاء سے متعلق احکام:

۵- حیاء انسانی خصوصیات میں سے ہے، انسان کی سرشت میں داخل ہے، اگر چہ شریعت کے موافق اس کا استعمال اکتساب، علم اور نیت کا محتاج ہے، کیونکہ وہ خواہشات نفس پر چلنے سے روکتی ہے، جس کی وجہ سے انسان چوپایہ کی طرح نہیں رہتا۔

اگر کسی نص میں اللہ تعالی کو حیاء کے ساتھ متصف کیا گیا ہو تو اس حیاء کو خدا تعالی کے شایان شان معنی پر محمول کریں گے، مثلاً فرمان باری ہے: **"إِنَّ اللّٰهَ لاَ يَسْتَحْيِي أَنْ يَّضْرِبَ مَثَلاً مَّا بَعُوْضَةً فَمَا فَوْقَهَا"**[۱] (اللہ اس سے ذرا نہیں شرماتا کہ کوئی مثال بیان کرے مچھر کی یا اس سے بھی بڑھ کر (کسی اور چیز کی))، اور حضرت سلمانؓ کی روایت میں ہے کہ رسول اللہ علیہ السلام نے فرمایا: **"إن الله حیي کریم یستحیي إذا رفع الرجل إلیه یدیه أن یردهما صفرا خائبتین"**[۲] (اللہ تعالی باحیا و کریم ہے، جب کوئی شخص اس کی طرف (دعاء کے لئے) دونوں ہاتھ اٹھاتا ہے، وہ ان دونوں کو خالی اور محروم لوٹاتے ہوئے شرماتا ہے)۔

حیاء جو شرعی معنی میں ہے وہ مطلوب ہے، حضور علیہ السلام نے اس پر ابھارا ہے اور اس کی رغبت دلائی ہے، اس لئے کہ وہ نیک کاموں پر آمادہ کرنے والی، اور برائیوں سے روکنے والی ہے، آدمی اور برائیوں کے درمیان رکاوٹ بن جاتی ہے، معیوب و مذموم چیز سے اس کو باز رکھتی ہے، اور جب اس کا یہ اثر ہے تو بلاشبہ وہ ایک پسندیدہ خصلت ہے، اس کا نتیجہ خیر ہی ہوگا، پس کوئی شخص کسی برائی کا ارادہ کرتا ہے تو اس کی شرم و حیا اس کو اس کے ارتکاب سے روک دیتی ہے، یا کوئی بے وقوف اس پر زیادتی کرتا ہے تو اس کی شرم و حیاء اس کو برائی کا بدلہ

---

(۱) الفروق ر ص ۲۳۹۔

(۲) حدیث: "الحیاء من الإیمان، والإیمان في الجنة، والبذاء ة الجفاء، والجفاء في النار" کی روایت ترمذی (۴/ ۳۶۵ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، ترمذی نے کہا: یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

(۳) حدیث: "ماکان الفحش في شيء إلا شانه وما کان الحیاء في شيء إلا زانه" کی روایت ترمذی (۴/ ۳۴۹ طبع الحلبی) نے حضرت انسؓ سے کی ہے، ترمذی نے کہا: یہ حدیث حسن غریب ہے۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۶۔

(۲) تفسیر رازی ۱/ ۱۳۱ اور اس کے بعد کے صفحات۔

حدیث: "إن الله حیي کریم یستحي إذا رفع الرجل یدیه" کی روایت ترمذی (۵/ ۵۵۷ طبع الحلبی) نے کی ہے، ترمذی نے کہا: یہ حدیث حسن غریب ہے۔

برائی سے دینے سے روک دیتی ہے یا کوئی سائل اس سے کچھ مانگتا ہے تو اس کی شرم وحیاء اس کو محروم رکھنے سے روک دیتی ہے، یا کسی مجلس میں بیٹھتا ہے تو شرم وحیاء اس کی زبان کو بولنے سے اور لایعنی باتوں میں پڑنے سے روک دیتی ہے، پس جس شخص میں حیاء کے یہ اچھے آثار ہوں وہ قابل تعریف خصلت والا ہوگا۔ روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ کا گذر ایک ایسے شخص پر ہوا، جو حیاء کے باب میں اپنے بھائی کو نصیحت کر رہا تھا، آپ ﷺ نے اس سے فرمایا: "**دعه فإن الحياء من الإيمان**"[(۱)] (اس کو چھوڑ دو اس لئے کہ حیاء ایمان کا ایک حصہ ہے)، نیز فرمان نبوی ہے: "**الحياء لا يأتي إلا بخير**"[(۲)] (حیاء سے بہتری ہی ہوتی ہے)، نیز فرمان نبوی ہے: "**الإيمان بضع وسبعون شعبة أفضلها قول لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق، والحياء شعبة من الإيمان**"[(۳)] (ایمان کی ستر سے کئی زائد شاخیں ہیں، ان میں سب سے افضل "لا إله إلا الله" کہنا ہے، اور سب سے ادنی: راہ سے تکلیف دہ چیز کو ہٹانا ہے اور حیاء ایمان کی ایک شاخ ہے)، نیز فرمان نبوی ہے: **الحياء والإيمان قرنا جميعا، فإذا رفع أحدهما رفع الآخر**"[(۴)] (حیاء اور ایمان دونوں کو ملا دیا گیا ہے، اگر ان میں کوئی ایک اٹھالی جائے تو دوسری اٹھ جائے گی)، نیز فرمایا: "**إن لكل دين خلقا وخلق الإسلام الحياء**"[(۱)] (ہر دین کا ایک خلق ہوتا ہے، اسلام کا خلق حیاء ہے)، صحیحین میں ہے: "**كان النبي ﷺ أشد حياء من العذراء في خدرها، فإذا رأى شيئا يكرهه عرفناه في وجهه**"[(۲)] (رسول اللہ ﷺ پردہ میں رہنے والی کنواری لڑکی سے زیادہ شرمیلے تھے، آپ ﷺ جب کسی بری چیز کو دیکھتے تو ہمیں اس کا اثر چہرہ انور پر معلوم ہوجاتا)، نیز فرمان نبوی ہے: "**إن مما أدرک الناس من كلام النبوة الأولى: إذا لم تستحي فاصنع ماشئت**"[(۳)] (اگلے پیغمبروں کا کلام جو لوگوں کو ملا ہے، اس میں یہ بھی ہے کہ جب تم کو شرم ہی نہ رہے تو پھر جو چاہو کرو)۔

علماء نے کہا: حیاء الحیاۃ سے ہے، اور دل کی زندگی کے بقدر دل میں حیاء کی خصلت قوی ہوتی ہے، اور بے حیائی دل اور روح کی موت کی وجہ سے ہے[(۴)]، سب سے افضل حیا اللہ سے حیا کرنا ہے۔ اور اللہ سے حیا کا مطلب یہ ہے کہ اس نے جس چیز سے تم کو منع کر دیا ہے اس میں تم کو مشغول نہ دیکھے، یہ کیفیت معرفت اور مراقبہ سے حاصل ہوتی ہے، اور اس فرمان نبوی کا یہی مفہوم ہے: "**الإحسان: أن**

---

(۱) حدیث: "دعه، فإن الحياء من الإيمان" کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۷۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۶۳ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ ابن عمرؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "الحياء لا يأتي إلا بخير" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۵۲۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۶۴ طبع الحلبی) نے حضرت عمران بن حصینؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: "الإيمان بضع وسبعون شعبة" کی روایت مسلم (۱/ ۶۳ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۴) حدیث: "الحياء والإيمان قرنا جميعا، فإذا رفع أحدهما رفع الاخر" کی روایت حاکم (۱/ ۲۲ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت عبداللہ ابن عمرؓ سے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، اور ذہبی نے اس سے اتفاق کیا ہے۔

(۱) حدیث: "إن لكل دين خلقا و خلق الإسلام الحياء" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۱۳۹۹ طبع الحلبی) نے حضرت انسؓ سے کی ہے، بوصیری نے اس کو ضعیف کہا ہے، جیسا کہ مصباح الزجاجہ (۴/ ۲۳۰ طبع دار العربیہ) میں ہے۔

(۲) حدیث کان النبي ﷺ: "أشد حياء من العذراء في خدرها، فإذا رأى شيئا يكره عرفناه في وجهه" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۵۱۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۱۸۰۹ طبع الحلبی) نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: "إن مما أدرک الناس من كلام النبوة الأولى: إذا لم تستحی فاصنع ما شئت" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۵۲۳ طبع السلفیہ) نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے کی ہے۔

(۴) مدارج السالکین ۲/ ۲۵۹۔

تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك"[1] (احسان: یہ ہے کہ تم اللہ کی عبادت اس طرح کرو جیسے تم اس کو دیکھ رہے ہو، اور اگر تم اس کو نہیں دیکھتے (یعنی اس درجہ استغراق نہیں) تو اتنا تو ہو کہ وہ تم کو دیکھ رہا ہے)۔

ترمذی میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی مرفوع روایت ہے:

"استحيوا من الله حق الحياء، قال: قلنا: إنا نستحي والحمد لله، قال: ليس ذاك ولكن الاستحياء من الله حق الحياء أن تحفظ الرأس وما وعى، والبطن وما حوى، وتتذكر الموت والبلى، ومن أراد الآخرة ترك زينة الدنيا، فمن فعل ذلك فقد استحيى من الله حق الحياء"[2] (اللہ سے شرم وحیا کرو جیسا کہ حیا کرنے کا حق ہے، ہم لوگوں نے عرض کیا: الحمد للہ ہم لوگ یقیناً اللہ سے شرم وحیا کرتے ہیں، آپ ﷺ نے فرمایا: یہ نہیں بلکہ جیسی شرم وحیا کرنی چاہئے (اس سے مراد یہ ہے) کہ تم سر کو اور جو کچھ سر میں ہے، اس کو محفوظ رکھو، پیٹ کو اور پیٹ میں جو کچھ ہے اس کو محفوظ رکھو، موت اور سڑنے گلنے کو یاد رکھو، جو آخرت کا خواہاں ہوگا وہ دنیا کی زینت ترک کردے گا، جو ایسا کرے گا وہ اللہ سے شرم وحیا کرے گا، جیسا کہ حیا کرنے کا حق ہے)۔

حضرت جنید نے کہا: حیاء نعمتوں کو دیکھنا، اور کوتاہی پر نظر رکھنا ہے، ان دونوں کے درمیان ایک حالت پیدا ہوتی ہے جس کو حیا کہتے ہیں۔

ابن القیم نے کہا: حکماء کے کلام میں سے ہے کہ اللہ سے حیا کرنے والوں کی صحبت میں بیٹھ کر حیا کو زندہ کرو، اور دل کی آبادی ہیبت اور حیاء سے ہوتی ہے، جب یہ دو چیزیں دل سے نکل جائیں گی تو اس میں کوئی خیر نہیں رہ جائے گی[1]۔

٦- حیا میں شرعی احکام آتے ہیں: اگر وہ چیز جس سے شرم کی جائے حرام ہو تو اس سے شرم کرنا واجب ہے، اور اگر وہ مکروہ ہو تو حیا کرنا مندوب ہے، اور اگر وہ واجب ہو تو اس سے شرمانا حرام ہے، اور اگر مباح ہو تو یہ جائز ہے[2]۔

دینی امور اور جن چیزوں کا جاننا انسان پر واجب ہے، ان کے سیکھنے میں حیاء شرعی حیاء نہیں ہے، چنانچہ حضرت عائشہؓ سے ان کا یہ قول مروی ہے: "نعم النساء نساء الأنصار لم يكن يمنعهن الحياء أن يتفقهن في الدين"[3] (انصار کی عورتیں بڑی قابل ستائش ہیں کہ دینی مسائل معلوم کرنے میں انہیں شرم مانع نہیں ہوتی)۔ حضرت ام سلمہؓ کہتی ہیں: ام سلیم خدمت نبوی میں حاضر ہوئی اور پوچھنے لگیں: اے اللہ کے رسول! اللہ تعالیٰ حق بات کہنے سے نہیں شرماتا، یہ بتائیں کہ اگر عورت کو احتلام ہوجائے تو اس پر غسل واجب ہوگا؟ آپ ﷺ نے فرمایا: "نعم، إذا رأت الماء"[4] (ہاں، اگر منی دیکھے)۔

ظالموں اور فاسقوں کے سامنے آنے اور ان کو ڈانٹنے سے شرم

---

(۱) حدیث: "الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك" کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۱۱۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۳۹ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "استحيوا من الله حق الحياء" کی روایت ترمذی (۴/ ۶۳۷ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے کی ہے، حدیث کے طرق حسن ہیں۔

(۱) مدارج السالکین ۲/ ۲۵۹، ۲۶۰۔

(۲) عمدۃ القاری ۱/ ۱۵۲، فتح الباری ۱/ ۷۴۔

(۳) حدیث عائشہ: "نعم النساء نساء الأنصار......" کی روایت مسلم (۱/ ۲۶۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۴) حدیث ام سلمہ: "جاءت أم سليم......" کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۳۸۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۲۵۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

وحیا کرنا، نیکی اور امر بالمعروف اورنہی المنکر کو حیا کی وجہ سے چھوڑ دینا حقیقتاً حیا نہیں ہے، بلکہ یہ بے بسی اور ذلت ہے، اس کو عرف میں بعض لوگوں نے مجازاً حیاء کہا ہے، اس لئے کہ اس کی شکل حیاء شرعی سے ملتی ہے[1]۔

شرم وحیا کے سبب دوسرے کا مال لینا:

۷- شافعیہ وحنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اگر حیاء کے ذریعہ دوسرے کا مال لے لے، مثلاً مجمع میں اس نے کسی سے مال مانگا، اس نے محض شرم کے سبب اس کو مال دے دیا، یا شرم کے مارے اس کو ہدیہ کر دیا، اور ہدیہ لینے والے کو معلوم ہو کہ اس نے محض شرم کے مارے ہدیہ کر دیا ہے، تو لینے والا اس مال کا مالک نہ ہوگا، اور نہ اس کے لئے اس میں تصرف کرنا جائز ہوگا، اگر چہ لینے والے کی طرف سے مطالبہ نہ ہوا ہو، تو مدار صرف یہ جاننے پر ہے کہ مال والے نے اس کو شرم کی وجہ سے دیا ہے، اس نے مروت کی بنا پر یا کار خیر کی خواہش سے نہیں دیا، اسی لئے اگر کوئی شخص ایسے لوگوں کے پاس بیٹھے جو کھانا کھا رہے ہوں، اور اس کو اپنے ساتھ کھانے کے لئے کہیں، اور اس شخص کو معلوم ہے کہ انہوں نے محض شرم کی وجہ سے اس کو کھانے پر بلایا ہے، تو اس کے لئے ان کے کھانے میں سے کچھ بھی کھانا جائز نہیں ہوگا، اسی طرح مہمان کے لئے حرام ہے کہ میزبان کے گھر مدت ضیافت شرعیہ یعنی تین دن سے زیادہ ٹھہرے، اور میزبان شرم کی وجہ سے اس کو کھلاتا رہے، شرم کے ذریعہ حاصل کی گئی چیز غصب کردہ چیز کے حکم میں ہے، لینے والے پر اس کا لوٹانا یا اس کا معاوضہ دینا واجب ہے، اور معاوضہ کا لئے ہوئے مال یا ان کے توشہ میں کھائے ہوئے کھانے کی قیمت کے بقدر ہونا ضروری ہے، ابن جوزی نے کہا: یہ عمدہ بات ہے، اس لئے کہ عقود میں مقاصد کا اعتبار ہے[1]۔

اس کے بارے میں ہمیں حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب نہیں ملا۔

(۱) عمدۃ القاری ۱/ ۱۵۲۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۴۶، حاشیۃ الجمل ۳/ ۴۶۹، مطالب أولی النہی ۴/ ۳۸۰، ۳۸۱۔

حیات

تعریف:

۱- حیات لغت میں موت کی ضد ہے۔ ہر چیز میں حي، میت کی ضد ہے، حیات: ایک طبعی قوت کا نام ہے جس سے حس وحرکت ہوتی ہے، اور اللہ تعالی کے حق میں اللہ تعالی کی شایان شان ایک صفت ہے[1]۔

جرجانی نے حیات کی تعریف یوں کی ہے: ایسی صفت جو اپنے موصوف کے لئے علم وقدرت کا سبب ہے[2]، اس اعتبار سے حیات کا اصطلاحی معنی اس کے لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف- روح:

۲- فراء نے کہا ہے: روح جس سے انسان زندہ رہتا ہے، اللہ تعالی نے اپنی مخلوق میں کسی کو اس کا علم نہیں دیا، فرمان باری ہے: "وَيَسْأَلُوْنَكَ عَنِ الرُّوْحِ قُلِ الرُّوْحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّيْ"[3] (اور آپ سے یہ روح کی بابت پوچھتے ہیں، آپ کہہ دیجئے کہ روح میرے پروردگار کے حکم سے (ہی) ہے)۔

(۱) القاموس المحیط ۴ر ۳۲۳، لسان العرب ۱ر ۷۷۳۔

(۲) التعریفات رص ۱۲۶۔

(۳) سورۂ إسراء ر ۸۵۔

ب- نفس:

۳- ابو بکر انباری نے کہا: بعض اہل لغت نفس اور روح کو یکساں قرار دیتے ہوئے کہتے ہیں: دونوں ایک چیز ہیں، دوسرے حضرات کہتے ہیں: روح جس سے زندگی قائم ہے، اور نفس: جس سے عقل ودانائی ہے[1]۔

ج- استہلال:

۴- استہلال: استهل کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: "استهل الصبي بالبكاء": ولادت کے وقت بچہ کا چیخنا، جس چیز کی آواز بلند ہوجائے اس کے لئے استهل کا استعمال کرتے ہیں[2] اور حدیث میں ہے: "إذا استهل المولود ورث"[3] (اگر نومولود چیخے تو وارث ہوگا)۔

استہلال زندگی کی علامتوں میں سے ایک علامت ہے۔

د- موت:

۵- موت: ایک وجودی صفت ہے جو زندگی کی ضد کے طور پر پیدا کی گئی ہے، ایک قول ہے: یہ عدمی صفت ہے[4]۔

موت اور حیات کے مابین تضاد کی نسبت ہے۔

(۱) لسان العرب مادہ: "نفس"۔

(۲) لسان العرب مادہ: "ہلل"۔

(۳) حدیث: "إذا استهل المولود ورث" کی روایت ابوداؤد (۳ر ۳۳۵ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے اور حاکم (۴ر ۳۴۹ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت جابر بن عبد اللہؓ سے کی ہے، حاکم نے اس کی تصحیح کی ہے، اور ذہبی نے اس سے اتفاق کیا ہے۔

(۴) لسان العرب مادہ مذکورہ، التعریفات رص ۳۰۴، الخرشی ۲ر ۱۱۳۔

حیات سے متعلق احکام:

اول-حیات کا آغاز:

٦ - پہلے انسان کی حیات کا آغاز اس طرح ہوا کہ اللہ تعالی نے حضرت آدم علیہ السلام کا مٹی کا پتلا بنا کر اس میں روح پھونک دی، جیسا کہ فرمان باری ہے:"إِذْ قَالَ رَبُّکَ لِلْمَلاَئِکَةِ إِنِّيْ خَالِقٌ بَشَرًا مِّنْ طِيْنٍ، فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيْهِ مِنْ رُّوْحِيْ فَقَعُوْا لَهُ سَاجِدِيْنَ، فَسَجَدَ الْمَلاَئِکَةُ کُلُّهُمْ أَجْمَعُوْنَ، إِلاَّ إِبْلِيْسَ اسْتَکْبَرَ وَکَانَ مِنَ الْکَافِرِيْنَ"[1] ((وہ وقت یاد کرنے کے قابل ہے) جب آپ کے پروردگار نے فرشتوں سے فرمایا کہ میں انسان کو پیدا کرنے والا ہوں گیلی مٹی سے پھر جب میں اسے پورا بنا چکوں اور اس میں اپنی (طرف سے) جان ڈال دوں تو تم اس کے روبرو سجدہ میں گر پڑنا چنانچہ سارے کے سارے فرشتوں نے سجدہ کیا مگر ہاں ابلیس نے (نہ کیا) وہ غرور میں آ گیا اور کافروں میں سے ہوگیا)۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اولاد آدم میں حقیقی معتبر زندگی کا آغاز جنین میں روح پھونکنے کے ساتھ ہوتا ہے، اس لئے کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اور آپ صادق و مصدوق ہیں ہم سے بیان فرمایا:"إن أحدکم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوما، ثم يکون في ذلک علقة مثل ذلک، ثم يکون في ذلک مضغة مثل ذلک ثم يرسل الملک فينفخ فيه الروح ويؤمر بأربع کلمات: بکتب رزقه، وأجله، وعمله وشقي أو سعيد"[2] (تم میں سے ہر ایک بہ شکل نطفہ اپنی ماں کے پیٹ میں چالیس دن جمع رہتا ہے، پھر چالیس دن میں لہو کی پھٹکی بن جاتا ہے، پھر چالیس دن میں گوشت کی بوٹی بن جاتا ہے، پھر اللہ تعالی اس کی طرف فرشتہ کو بھیجتا ہے، جو اس میں روح پھونکتا ہے، اور اس کو چار باتوں کا حکم ہوتا ہے، اس کی روزی لکھتا ہے، اس کی عمر لکھتا ہے، اس کا عمل لکھتا ہے، اور یہ لکھتا ہے کہ نیک بخت ہوگا یا بد بخت)۔

روح پھونکنے کے وقت کے بارے میں فقہاء میں اختلاف ہے: کیا چالیس دنوں کے بعد پھونکی جاتی ہے یا بیالیس دنوں کے بعد یا ایک سو بیس دنوں کے بعد؟ اس کی تفصیل اصطلاح "جنین" اور "روح" میں دیکھی جائے۔

روح پھونکنے سے قبل جنین کے بارے میں اختلاف ہے کہ اس کو زندہ مانا جائے یا زندہ کی اصل یا ایسا نہ مانا جائے:

جمہور کی رائے ہے کہ جنین کی حیات کا آغاز واعتبار روح پھونکنے کے وقت سے ہوتا ہے، اس سے قبل اس کی حیات حقیقی نہیں بلکہ اعتباری ہے جس کا اثر بعض احکام اور تصرفات میں ظاہر ہوتا ہے، مثلاً وراثت سے اس کا حق متعلق ہونا، شرائط کے ساتھ اس کے لئے وصیت کا درست ہونا وغیرہ، ان کا استدلال اس فرمان باری سے ہے:"وَلَقَدْ خَلَقْنَا الإِنْسَانَ مِنْ سُلاَلَةٍ مِّنْ طِيْنٍ، ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِيْ قَرَارٍ مَّکِيْنٍ، ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَکَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَکَ اللّٰهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِيْنَ"[1] (اور بالیقین ہم نے انسان کو مٹی کے جوہر سے پیدا کیا پھر ہم نے اسے نطفہ بنایا ایک محفوظ مقام میں پھر ہم نے نطفہ کو خون کا لوتھڑا بنا دیا پھر ہم نے خون کے لوتھڑے کو (گوشت کی) بوٹی بنا دیا پھر ہم نے بوٹی کو ہڈی بنا دیا پھر ہم نے ہڈیوں پر گوشت چڑھا دیا، پھر ہم نے اسے ایک

(۱) سورۂ ص / ۷۱، ۷۴۔

(۲) حدیث:"إن أحدکم يجمع خلقه في بطن أمه......" کی روایت بخاری (الفتح ۶ / ۳۰۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴ / ۲۰۳۶ طبع الحلبی) نے کی ہے، الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۱) سورۂ مومنون / ۱۲۔

دوسری ہی مخلوق بنادیا۔کیسی شان والا ہے اللہ تمام صناعوں سے بڑھ کر)،اس لئے کہ اللہ تعالی نے فرمایا:"ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ"(پھر ہم نے اسے ایک دوسری ہی مخلوق بنادیا)،یعنی روح پھونک کرجس سے جنین میں احساس اور تاثر پیدا ہوجاتا ہے،قرطبی نے کہا: اس خلق آخر کے بارے میں لوگوں کا اختلاف ہے، ابن عباس،شعبی،ابوالعالیہ،ضحاک اورابن زید نے کہا: اس سے مراد اس میں روح پھونکنا ہے، جب کہ اب تک جماد تھا(۱)۔

ان کا استدلال حضرت ابن مسعودؓ کی سابقہ حدیث سے بھی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ جنین کے ساتھ روح کا تعلق تیسرے چلہ کے بعد ہی ہوتا ہے،اور جنین چالیس دن تک بہ شکل نطفہ اپنی ماں کے شکم میں رہتا ہے، پھر چالیس دن جما ہوا لہو کی شکل میں رہتا ہے، پھر چالیس دن گوشت کی بوٹی کی شکل میں رہتا ہے، پھر اس میں روح پھونک دی جاتی ہے،اوراس کی وجہ سے وہ زندہ ہوجاتا ہے،ابن القیم نے بڑی تفصیل کے ساتھ اس حدیث سے استدلال کرنے کے بعد کہا: روح پھونکے جانے سے قبل جنین میں افزائش اور غذا لینے کی حرکت ہوتی ہے، جیسے پودے میں ہوتی ہے،اور افزائش اور غذا لینے کی یہ حرکت بالارادہ نہیں ہوتی ہے،لیکن جب اس میں روح پھونک دی جاتی ہے تو اس کے احساس اور ارادہ کی حرکت اس کی افزائش اور غذا لینے کی حرکت کے ساتھ مل جاتی ہے(۲)۔

بعض فقہاء کی رائے ہے کہ جنین کی حیات کا آغاز مرد وعورت کی منی کے آپس میں ملنے اور رحم مادر میں اس کے استقرار کے وقت سے ہوتا ہے،لیکن یہ حضرات اس مرحلہ میں جنین کی حیات کو بالفعل زندہ انسان کی کامل حیات نہیں مانتے، بلکہ اس میں انسان بننے کی قوت پیدا ہوگئی، اس کی حیات اعتباری حیات ہے،امام غزالی نے کہا: وجود کا پہلا درجہ یہ ہے کہ نطفہ رحم مادر میں پہنچ جائے،اورعورت کی منی سے مل جائے،اور اس میں زندگی قبول کرنے کی صلاحیت پیدا ہوجائے،اس حالت میں اس کو خراب کرنا جرم ہے، جب گوشت کی بوٹی اور جما ہوا خون بن جائے تو جرم مزید بڑھ جائے گا،اور اگر روح پھونک دی جائے اور تخلیق مکمل ہوجائے تو جرم بہت زیادہ بڑھ جائے گا،اور انتہائی بڑا جرم اس وقت ہے جب زندہ پیدا ہونے کے بعد ہو،ہم نے وجود کے سبب کا آغاز: رحم مادر میں منی کے پہنچنے سے قرار دیا مرد کے عضو تناسل سے منی کے خارج ہونے کے وقت سے نہیں،اس لئے کہ بچہ صرف مرد کی منی سے پیدا نہیں ہوتا، بلکہ مرد وعورت دونوں کی منی سے مل کر پیدا ہوتا ہے(۱)۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ کامل اور شرعی احکام میں مکمل طور سے معتبر انسانی زندگی کا آغاز انسان کے زندہ پیدا ہونے سے ہوتا ہے۔

دوم-حیات کی انتہاء:

۷-انسان کی زندگی روح کے نکلنے یعنی موت سے ختم ہوجاتی ہے۔

موت کی علامات مشہور ہیں،ایک علامت کا ذکر حضرت ام سلمہؓ کی اس حدیث میں ہے، وہ کہتی ہیں کہ حضور علیہ السلام ابوسلمہ کے پاس تشریف لائے،اس وقت ابوسلمہ کی آنکھیں کھلی رہ گئی تھیں،اس کو بند کردیا، پھر آپ علیہ السلام نے فرمایا:"إن الروح إذا قبض تبعه البصر"(۲)(جب روح قبض کی جاتی ہے تو آنکھ اس کو دیکھتی رہتی ہے)۔

زرکشی نے کہا: میت کی نگاہ کا کھلا رہ جانا(ٹکٹکی لگانا)یہی وہ حالت ہے جب میت موت کے فرشتے کو دیکھتا ہے، اور یہی وہ

---

(۱) تفسیر القرطبی ۱۲/۱۰۹۔

(۲) التبیان فی أقسام القرآن رص ۲۵۰،۲۵۵۔

(۱) إحیاء علوم الدین ۲/۵۱۔

(۲) حدیث:"إن الروح إذا قبض تبعه البصر" کی روایت مسلم(۲/۶۳۴ طبع الحلبی)نے کی ہے۔

حالت ہے جس میں توبہ قبول نہیں ہوتی [۱]۔ فرمان باری ہے: ”وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِيْنَ يَعْمَلُوْنَ السَّيِّئَاتِ حَتّٰى إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ الْآنَ......“[۲] (ایسے لوگوں کی توبہ نہیں ہے جو (برابر) گناہ کرتے رہیں یہاں تک کہ موت ان میں سے کسی کے سامنے آ کھڑی ہو (اور تب) وہ کہنے لگے کہ اب میں توبہ کرتا ہوں)۔

فقہاء نے لکھا ہے کہ زندگی ختم ہونے کی علامات میں: نگاہ کا کھلا رہ جانا، سانس کا رک جانا، دونوں ہونٹوں کا کھل جانا، دونوں قدموں کا گر جانا، دونوں گٹوں کا الگ ہوجانا، ناک ٹیڑھی ہونا، چہرے کی کھال کا پھیل جانا، دونوں کنپٹیوں کا دھنس جانا اور خصیتین کی کھال کے لٹکنے کے ساتھ ساتھ ان دونوں کا سکڑ جانا ہے [۳]۔

سوم- زندگی کا تحفظ:

۸- زندگی کا تحفظ یہ ہے کہ ایسا کام کیا جائے جو زندگی کو بچائے رکھے اور ایسے کام سے بچا جائے جو اس کے لئے مہلک یا مضر ہو، مکلّف کو حکم دیا گیا ہے کہ اپنی زندگی کو بچائے اور اس کو ہلاکت میں نہ ڈالے، فرمان باری ہے: ”وَلاَ تُلْقُوْا بِأَيْدِيْكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ“[۴] (اور اپنے کو اپنے ہاتھوں ہلاکت میں نہ ڈالو)، فقہاء نے کہا ہے کہ دین کی حفاظت کے بعد زندگی کی حفاظت نہایت اہم ضروریات میں سے ہے، جن کی رعایت رکھنا ضروری ہے [۵]، شاطبی نے کہا: شرعی احکام

(۱) المنثور ۲/ ۱۰۷۔

(۲) سورۂ نساء/ ۱۸۔

(۳) رد المحتار ۲/ ۵۷۰، الخرشی ۲/ ۱۲۲، المجموع ۵/ ۱۲۵، ۱۲۶، المنثور ۲/ ۱۰۷، المغنی ۲/ ۴۵۲۔

(۴) سورۂ بقرہ/ ۱۹۵۔

(۵) الخرشی ۸/ ۲۔

مخلوق میں شریعت کے مقاصد کی حفاظت کے لئے ہیں، یہ مقاصد تین قسم کے ہیں: ضروریات، حاجیات، تحسینیات، ضروریات سے مراد وہ امور ہیں جن کے بغیر دینی و دنیوی مفادات قائم نہیں رہ سکتے، اور ان کی حفاظت دو طریقے سے ہوتی ہے: اول: جن سے ان مقاصد کے ارکان قائم، اور اس کے قواعد ثابت رہیں، اور یہ وجود کے پہلو کے لحاظ سے ان کی رعایت رکھنا ہے، دوم: وہ امور جن سے ان کو پیش آئے ہوئے یا متوقع خلل کو دور کیا جاسکے، اور یہ عدم کے پہلو کے لحاظ سے ان کی رعایت رکھنا ہے، وجود کے پہلو کے لحاظ سے جان اور عقل کی حفاظت کی مثال: کھانے پینے اور پہننے اوڑھنے اور رہنے سہنے کی چیزوں کا استعمال کرنا جن پر زندگی کی بقاء موقوف ہے، مجموعی ضروریات پانچ ہیں: دین، جان، عقل، نسل اور مال کی حفاظت [۱]۔

ایک مسلمان کا فریضہ ہے کہ اپنی زندگی بچانے کے اسباب اختیار کرے مثلاً کھانا پینا، لباس، رہائش وغیرہ۔ جن کا ذکر اس فرمان باری میں ہے: ”وَكُلُوْا وَاشْرَبُوْا وَلاَ تُسْرِفُوْا......“[۲] (اور کھاؤ اور پیو لیکن اسراف سے کام نہ لو)۔

قرطبی نے اس آیت کی تفسیر کرتے ہوئے کہا: ابن عباسؓ نے فرمایا: اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں کھانے پینے کو حلال کیا ہے بشرطیکہ اس میں فضول خرچی یا تکبر نہ ہو، رہا بقدر حاجت بھوک مٹانے اور پیاس بجھانے کے لئے کھانا پینا تو شرعاً وعقلاً مستحب ہے، اس لئے کہ اس میں جان اور حواس کی حفاظت ہے، اور اسی وجہ سے صوم وصال شرعاً ممنوع ہے، کیونکہ اس کے سبب جسم کمزور اور نفس مردہ ہوتا ہے، اور عبادت کی طاقت کمزور ہوجاتی ہے، اور یہ شرعاً ممنوع اور عقلاً مردود ہے [۳]۔

(۱) الموافقات ۲/ ۸، ۱۰۔

(۲) سورۂ اعراف/ ۳۱۔

(۳) تفسیر القرطبی ۷/ ۱۹۱۔

مخمصہ (سخت بھوک) کی حالت میں مجبور آدمی جس کو حرام مثلاً مردار یا دوسرے کا مال ہی ملے، اور اس حرام کے نہ کھانے کی صورت میں ہلاکت کا غالب گمان ہو تو اس کو اس قدر کھانا لازم ہے کہ جس سے جان بچ جائے، اس کی دلیل یہ فرمان باری ہے: "فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَّلاَ عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ" [۱] (جو شخص مضطر ہو جائے اور نہ بے حکمی کرنے والا ہو اور نہ حد سے نکل جانے والا ہو تو اس پر کوئی گناہ نہیں)، نیز فرمان باری ہے: "وَلاَ تُلْقُوْا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ" [۲] (اور اپنے کو اپنے ہاتھوں ہلاکت میں نہ ڈالو)، اس میں کچھ تفصیلات ہیں جن کو اصطلاحات "مخمصہ"، "مضطر" اور "میتۃ" میں دیکھیں۔

مکلّف کو شریعت میں مہلک اور زندگی کے لئے نقصان دہ چیزوں سے بچنے کا حکم دیا گیا ہے، فرمان باری ہے: "وَلاَ تَقْتُلُوْا أَنْفُسَكُمْ" [۳] (اور اپنی جانوں کو قتل مت کرو)، اور غزوۂ ذات السلاسل میں حضرت عمرو بن العاص ؓ کو جنابت لاحق ہوگئی، انہیں اپنی جان کا خطرہ محسوس ہوا، اور ٹھنڈے پانی سے غسل نہ کرنے پر انہوں نے اسی آیت سے استدلال کیا تو حضور ﷺ نے ان کو اس پر برقرار رکھا [۴]۔

چہارم - حیات پر جنایت:

اس کی دو اقسام ہیں: انسان کا اپنی زندگی پر جنایت کرنا، اور دوسرے کی زندگی پر جنایت کرنا۔

(۱) سورۂ بقرہ / ۱۷۳۔
(۲) سورۂ بقرہ / ۱۹۵۔
(۳) سورۂ نساء / ۲۹۔
(۴) حضرت عمرو بن العاص کا اس آیت: "ولا تقتلوا أنفسكم" سے استدلال کرنے کی حدیث کی روایت ابوداؤد (۱/ ۲۳۸ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، ابن حجر نے فتح الباری (۱/ ۴۵۴ طبع السلفیہ) میں اس کو قوی کہا ہے۔

الف - انسان کا اپنی زندگی پر جنایت کرنا (خودکشی):

۹ - انسان کا اپنی زندگی پر جنایت کرنا شرعی طور پر قطعاً حرام ہے، فرمان باری ہے: "وَلاَ تَقْتُلُوْا أَنْفُسَكُمْ" [۱] (اور اپنی جانوں کو قتل مت کرو)۔

فرمان نبوی ہے: "**كان فيمن قبلكم رجل به جرح فجزع، فأخذ سكينا فجز بها يده، فما رقأ عنه الدم حتى مات، قال الله تعالى: بادر ني عبدي بنفسه حرمت عليه الجنة**" [۲] (پہلی امتوں میں ایک شخص تھا اس کو ایک زخم لگا اس نے بے صبری کی، اور چھری لے کر اپنا ہاتھ کاٹ ڈالا، خون بہتا رہا، رکا ہی نہیں، بالآخر وہ مرگیا، اللہ نے فرمایا: میرے بندے نے جلدی کر کے اپنی جان دی، میں نے بھی بہشت اس پر حرام کردی)، نیز فرمان نبوی ہے: "**من قتل نفسه بحديدة فحديدته في يده يتوجأ بها في بطنه في نار جهنم خالدا مخلدا فيها أبدا، ومن شرب سما فقتل نفسه فهو يتحساه في نار جهنم خالدا مخلدا فيها أبدا، ومن تردى من جبل فقتل نفسه فهو يتردى في نار جهنم خالدا مخلدا فيها أبدا**" [۳] (جو شخص کسی ہتھیار سے خودکشی کرلے تو اس کا ہتھیار اس کے ہاتھ میں ہوگا، وہ اس کو اپنے پیٹ میں بھونکتا رہے گا، جہنم کی آگ میں ہمیشہ ہمیشہ رہے گا، اور جو شخص زہر پی کر خودکشی کرلے، وہ اس کو جہنم کی آگ میں ہمیشہ ہمیشہ پیتا رہے گا، جو پہاڑ سے گر کر خودکشی کرلے وہ ہمیشہ جہنم کی آگ میں گرتا رہے گا ہمیشہ ہمیش اس کا یہی حال رہے گا)۔

(۱) سورۂ نساء / ۲۹۔
(۲) حدیث: "كان فيمن قبلكم رجل به جرح......" کی روایت بخاری (الفتح ۶/ ۴۹۶ طبع السلفیہ) نے حضرت جندب ؓ سے کی ہے۔
(۳) حدیث: "من قتل نفسه بحديدة......" کی روایت مسلم (۱/ ۱۰۳، ۱۰۴ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہ ؓ سے کی ہے۔

شرعاً حرام ہے کہ انسان خودکشی کرے اور اپنی زندگی پر جنایت کرے، اس لئے کہ اپنی جان جس کو وہ ختم کررہا ہے اس کی ملکیت نہیں، تمام جانیں اللہ تعالی کی ملکیت میں ہیں [1]۔

ب-انسان کا دوسرے کی زندگی پر جنایت کرنا:

۱۰-زندگی جس پر انسان جنایت کررہا ہے یا تو کسی زندہ شخص کی حقیقی وبرقرار زندگی ہوگی یا اعتباری زندگی یعنی جنین کی زندگی ہوگی۔

زندہ شخص کی حیات پر جنایت کرنا:

۱۱-زندہ شخص کی حیات پر جنایت قتل کرنے کی شکل میں ہوتی ہے، یعنی ایسے عمل کا ارتکاب ہو جو نفس کی ہلاکت یعنی جسم سے روح کی علاحدگی کا سبب ہو، ابو البقاء نے کہا ہے: اگر اس کے مرتکب کے عمل کو مدنظر رکھا جائے تو اس کو قتل کرنا کہا جاتا ہے، اور اگر زندگی چلے جانے کا اعتبار کیا جائے تو اس کو موت کہتے ہیں [2]۔

جمہور فقہاء کے نزدیک قتل کی تین اقسام ہیں: عمد، شبہ عمد، اور خطاء، جبکہ بعض فقہاء کے یہاں چار اور دوسرے بعض فقہاء کے یہاں؛ خطاء کے قائم مقام اور قتل بالسبب کے اضافہ کے ساتھ پانچ قسمیں ہیں [3]۔ان میں سے ہر قسم، اور اس کی سزا کے بیان میں تفصیل ہے، جس کو اصطلاحات ''دیت''،''قتل''،''قود'' اور ''جنایت'' میں دیکھا جائے۔

مسلمانوں کا اجماع ہے کہ ناحق قتل کرنا حرام ہے، اس کی اصل کتاب وسنت اور اجماع ہے، کتاب اللہ میں یہ فرمان باری ہے:

''وَلاَ تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللّٰهُ إِلاَّ بِالْحَقّ'' [1] (اور جس شخص (کی جان) کو اللہ نے محفوظ قرار دیا ہے اسے قتل مت کرو ہاں مگر حق پر)، نیز فرمان باری ہے: ''وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَّقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلاَّ خَطَأً......'' [2] (اور یہ کسی مومن کے شایان نہیں کہ وہ کسی مومن کو قتل کردے بجز اس کے کہ غلطی سے ایسا ہوجائے)۔ نیز فرمان باری ہے: ''وَمَنْ يَّقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيْهَا وَغَضِبَ اللّٰهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيْمًا'' [3] (اور جو کوئی کسی مومن کو قصداً قتل کردے تو اس کی سزا جہنم ہے جس میں وہ ہمیشہ پڑا رہے گا اور اللہ اس پر غضب ناک ہوگا اور اس پر لعنت کرے گا اور اس کے لئے عذاب عظیم تیار رکھے گا)۔

سنت نبویہ: مثلاً فرمان نبوی ہے: ''لا يحل دم امرىء مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله إلا بإحدى ثلاث: الثيب الزاني، والنفس بالنفس، والتارك لدينه المفارق للجماعة'' [4] (مسلمان کو جو گواہی دیتا ہے کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں، اور میں اللہ کا رسول ہوں ان تین باتوں میں سے

---

(۱) شرح السنہ ۱۰/ ۱۵۳، ۱۵۵۔

(۲) الکلیات ۴/ ۵۰۔

(۳) رد المحتار ۵/ ۳۳۹، ۳۴۲، الخرشی ۸/ ۷، ۸، المحلی علی المنہاج ۴/ ۹۶، المغنی ۷/ ۶۳۶، کشاف القناع ۵/ ۵۰۵۔

(۱) سورۂ اسراء/ ۳۳۔

(۲) سورہ نساء/ ۹۲، یہ فرمان باری ''وما كان......'' نفی کے لئے نہیں بلکہ تحریم اور نہی کے لئے ہے، جیسے یہ فرمان باری: ''وما كان لكم أن تؤذوا رسول الله ......'' کیوں کہ اگر یہ نفی کے لئے ہوتا تو کوئی مؤمن ایسا نہیں پایا جاتا جو کسی مؤمن کو قتل کرسکے، کیونکہ اللہ تعالی نے جس امر کی نفی کردی اس کا وجود کبھی بھی ممکن نہیں، جیسے یہ فرمان باری ہے: ''ما كان لكم أن تنبتوا شجرها'' اس خطاب سے یہ دلیل سمجھ میں نہیں آتی کہ کافر مسلمان کو قتل کرسکتا ہے، کیونکہ مسلمان کا خون محترم ہے، یہاں خاص طور پر مؤمن کا ذکر اس کے رحم وکرم، اخوت وشفقت اور عقیدہ پر زور دینے کے لئے کیا گیا ہے، تفسیر القرطبی ۵/ ۳۱۲، ۳۱۳۔

(۳) سورۂ نساء/ ۹۳۔

(۴) حدیث: ''لا يحل دم امرىء مسلم يشهد أن لا إله إلا الله'' کی روایت بخاری (الفتح ۱۲/ ۲۰۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۳۰۲، ۱۳۰۴ طبع الحلبی) نے حضرت عبد اللہ ابن مسعودؓ سے کی ہے۔

کسی ایک کے بغیر قتل کرنا حلال نہیں ہے، شادی شدہ زنا کار ہو، یا جان کے بدلے جان، یا جو اپنے دین سے پھر جائے، مسلمانوں کی جماعت سے الگ ہوجائے)، نیز فرمان نبوی ہے: "قتل المؤمن أعظم عند الله من زوال الدنیا" [۱] (مؤمن کا قتل اللہ کے نزدیک دنیا کے زوال سے بھاری ہے)۔

حیات پر جنایت کے وقت وہ یا تو مستمرہ ہوگی یا مستقرہ یا ذبیحہ کے زندہ رہنے کے بقدر حیات ہوگی، حیات مستمرہ: ایسی زندگی جو موت یا قتل کی شکل میں مقررہ مدت کے پورا ہونے تک باقی رہتی ہے۔

حیات مستقرہ: جو جسم میں روح کی موجودگی کے وقت ہوتی ہے، اور اس کے ساتھ اختیاری حرکت وادراک باقی رہتے ہیں، اضطراری حرکت نہیں ہوتی ہے جیسے کسی کو نیزہ مارا جائے اور کچھ دیر یا ایک دن یا چند ایام کے بعد اس کی موت ہوجائے اور موت سے قبل اس کی اختیاری حرکت موجود ہو۔

ذبیحہ کے زندہ رہنے کے بقدر حیات: ایسی زندگی جس میں بینائی، گویائی اور اختیاری حرکت نہ رہے [۲] حیات پر جنایت کا حکم ان حالات کے لحاظ سے الگ الگ ہوتا ہے۔

اس کے بارے میں تفصیل کے لئے دیکھئے: "قود"، "جنایت" اور "قصاص"۔

جنین کی حیات پر جنایت کرنا:

۱۲- کوئی شخص حاملہ عورت کے پیٹ پر مار دے اور اس کی وجہ سے اس کا جنین ساقط ہوجائے جب کہ عورت زندہ ہو، پھر یا تو بچہ مردہ ساقط ہوگا یا زندہ:

الف- اگر مردہ بچہ ساقط ہو تو اس میں ایک غرہ واجب ہوگا اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے: "اقتتلت امرأتان من هذیل فرمت إحداهما الأخری بحجر فقتلتها وما في بطنها، فاختصموا إلی رسول الله ﷺ فقضی رسول الله ﷺ أن دیة جنینها غرة عبد أو ولیدة، وقضی أن دیة المرأة علی عاقلتها......" [۱] (قبیلہ ہذیل کی دو عورتیں لڑ گئیں، ایک نے دوسری کو پتھر مارا، اور اس عورت اور اس کے بچہ دونوں کو قتل کر دیا، انہوں نے رسول اللہ ﷺ کے سامنے مقدمہ پیش کیا، آپ ﷺ نے فیصلہ فرمایا کہ اس بچہ کی دیت غرہ یعنی ایک غلام یا لونڈی ہوگی، اور عورت کی دیت قتل کرنے والی کے عاقلہ پر ہوگی۔

غرہ: اس جنایت میں غلام یا باندی ہے، اس کو غرہ اس لئے کہا گیا کہ یہ نفیس ترین مال ہے، مردہ ساقط ہونے والا بچہ لڑکا یا لڑکی دونوں برابر ہیں، اس لئے کہ روایت مطلق ہے، نیز اس لئے تاکہ لڑکا یا لڑکی ہونے میں بہت جھگڑا نہ کھڑا ہو اس لئے کہ یہ غیر منضبط ہے۔

ساقط ہونے والے بچے کئی ہوں تو غرہ بھی کئی ہونگے۔

شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک غرہ کے ساتھ کفارہ بھی واجب ہوگا، اس لئے کہ جس جنین پر جنایت کی گئی ہے وہ ایک معصوم انسان ہے، نیز اس لئے کہ کفارہ اللہ کا حق ہے، اس میں حنفیہ و مالکیہ کا اختلاف ہے، ان کا کہنا ہے کہ کفارہ مندوب ہے، واجب نہیں۔

۱۳- ساقط ہونے والے بچہ کے بارے میں جس میں سابقہ دیت واجب ہے فقہاء کا اختلاف ہے:

---

(۱) حدیث: "قتل المؤمن أعظم عند الله من زوال الدنیا......" کی روایت نسائی (۸۲/۷ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے کی ہے۔

(۲) المنثور ۱۰۵/۲، حاشیۃ الجمل ۲۳۸/۵، مغنی المحتاج ۱۲/۴، ۱۳۔

(۱) حدیث ابو ہریرہ "اقتتلت امرأتان من هذیل......" کی روایت بخاری (الفتح ۲۵۲/۱۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱۳۱۰/۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

چنانچہ حنفیہ نے کہا: اگر اس کی کچھ تخلیق ظاہر ہوگئی ہو مثلاً ناخن اور بال تو وہ مذکورہ بالا احکام میں تام الخلقت بچہ کی طرح ہوگا، ''ابن عابدین'' نے مزید کہا ہے: تخلیق ایک سوبیس دن کے بعد ہی ظاہر ہوتی ہے، اور انہوں نے ''الذخیرۃ'' کے حوالہ سے جو کچھ لکھا ہے اس سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ سر کا ہونا ضروری ہے، اور ''شمنی'' میں ہے: اگر حاملہ عورت گوشت کا لوتھڑا گرائے، اس کی تخلیق بالکل ہی ظاہر نہ ہو اور ثقہ دائیاں نے گواہی دیں کہ انسانی پیدائش کا آغاز ہے، اور اگر یہ رہ جاتا تو اس کی شکل وصورت بن جاتی تو اس میں غرہ نہیں ہوگا، اور ہمارے نزدیک اس میں عادل کا فیصلہ واجب ہوگا۔

مالکیہ نے کہا: جنین کے بارے میں وہی سابقہ احکام ہیں اگر چہ وہ علقہ یعنی بستہ خون ہو کہ اس پر گرم پانی ڈالا جائے تو پگھل نہ جائے۔

شافعیہ نے کہا: اگر عورت اپنے اوپر جنایت کی وجہ سے گوشت گرائے، دائیاں کہیں: (یعنی چار عورتیں ہوں یا ایک مرد اور دوعورتیں، یا دو مرد ہوں) اس میں مخفی شکل وصورت ہے (یعنی جو دائیوں کےعلاوہ کسی دوسرے پر ظاہر نہ ہو) (جیسے ہاتھ یا پاؤں جن کو صرف دائیاں پہچان سکتی ہوں) تو اس میں غرہ اور کفارہ واجب ہوں گے، اور اگر وہ کہیں: اس میں ظاہر یا مخفی کوئی شکل وصورت نہیں ہے، البتہ وہ آدمی کی اصل کی حیثیت رکھتا ہے کہ اگر باقی رہ جاتا تو شکل وصورت بن جاتی تو اس میں نہ غرہ واجب ہوگا نہ کفارہ۔

حنابلہ نے کہا: اگر حاملہ عورت گوشت کا لوتھڑا گرائے اور ثقہ دائیاں گواہی دیں کہ اس میں مخفی شکل وصورت ہے تو اس میں غرہ واجب ہوگا، اور اگر وہ گواہی دیں کہ وہ انسانی تخلیق کا آغاز ہے کہ اگر باقی رہ جاتا تو شکل وصورت بن جاتی تو اس کے بارے میں دو اقوال ہیں: اصح قول یہ ہے کہ اس میں کچھ نہیں واجب ہوگا، کیونکہ اس کی شکل وصورت نہیں بنی ہے، لہذا اس میں کوئی چیز واجب نہیں ہوگی، جیسے بستہ خون میں، نیز اس لئے کہ اصل ذمہ کا بری ہونا ہے، لہذا شک کے ساتھ وہ مجرم نہیں ہوگا، دوسرا قول یہ ہے کہ اس میں غرہ واجب ہے، اس لئے کہ وہ انسانی تخلیق کا آغاز ہے، جو اس صورت کے مشابہ ہے جب وہ شکل وصورت اختیار کر لیتا۔

ب۔ اگر حاملہ عورت (اپنے اوپر جنایت کے سبب) زندہ بچہ گرائے اور بعینہ اسی سبب سے وہ زندہ حالت میں ماں سے علاحدہ ہونے کے بعد مر جائے تو اس میں مکمل دیت ہوگی، اس لئے کہ اس کی زندگی اور جنایت کی وجہ سے اس کی موت کا یقین ہے، اور اس میں دیت کے ساتھ کفارہ بھی ہوگا۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر بچہ علاحدہ ہونے کے بعد چلائے تو اس کی حیات ثابت ہوگی، اور اس کی زندگی پر موقوف شرعی احکام اس پر مرتب ہوں گے، لیکن زندگی کا ثبوت اور کن کن امور سے ہوتا ہے اس میں فقہاء کا اختلاف ہے، مثلاً چھینکنا، دودھ پینا، سانس لینا، حرکت کرنا......[1] تفصیل اصطلاح ''استہلال'' میں دیکھیں۔

اگر حاملہ عورت کے پیٹ پر مارا جائے اور وہ اپنا بچہ نہ گرائے بلکہ عورت مر جائے اور بچہ اس کے پیٹ میں ہو تو خاص طور پر پیٹ کے بچہ میں کچھ نہیں ہوگا[2]۔

حاملہ عورت کا اپنے پیٹ کے بچہ کی زندگی پر جنایت کرنے میں تفصیل ہے جو ''اجہاض'' میں ہے۔

---

(۱) کمیٹی کی رائے یہ ہے کہ زندگی باقی ہونے یا ختم ہونے کا حکم لگانے میں ماہرین سے رجوع کیا جائے۔

(۲) تفسیر القرطبی ۵/ ۳۲۱، ردالمحتار ۵/ ۳۷۷، ۳۷۸، ۳، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۶۶، ۲۷۲، مواہب الجلیل ۲/ ۲۵۰، نہایۃ المحتاج ۷/ ۳۶۰، ۳۶۶، حاشیۃ الجمل ۵/ ۹۹، ۱۰۰، المغنی ۷/ ۷۹۹، ۸۱۵۔

پنجم- وراثت میں معتبر حیات:

۱۴- وراثت کی ایک شرط یہ ہے کہ مورث کی موت ہوجائے یا اس پر موت کا حکم لگا دیا جائے اور مورث کی موت کے بعد، وارث کی حیات پائی جائے یا اس پر زندہ ہونے کا حکم لگا یا جائے۔

وراثت کے استحقاق کا حکم مورث کی موت اور اس کے بعد وارث کی حیات کے پائے جانے کی حالت میں واضح اور متفق علیہ ہے مثلاً دونوں زندہ ہوں، پھر مورث حقیقی موت مرجائے، اور اس کے بعد وارث کی زندگی باقی ہو لیکن یہاں کچھ دوسری صورتیں بھی ہیں جن میں حکم واضح یا متفق علیہ نہیں ہے مثلاً: حمل جس کا وراثت میں حق ہوتا ہے، اور وہ لوگ ایک وقت میں ایک ساتھ مرجائیں اور ان میں پہلے کون مرا اس کا علم نہ ہو۔

حمل کو فرضی طور پر اس کے مورث کی وفات کے وقت زندہ فرض کیا جاتا ہے، فقہاء نے حمل کو وارث قرار دینے کے حکم کے لئے دو شرطیں لگائی ہیں:

اول: یہ معلوم ہو کہ وہ مورث کی موت کے وقت موجود تھا۔

دوم: وہ کلی طور پر حیات مستقرہ کے ساتھ زندہ حالت میں پیدا ہو، اس میں تفصیل ہے، جس کو اصطلاح ''ارث'' (فقرہ ۱۰۹، ۱۱۵) میں دیکھا جائے۔

جو لوگ بیک وقت ایک ساتھ مرجائیں، اور ان میں سے کون پہلے مرا معلوم نہ ہو، اور یہ دراصل آپس میں ایک دوسرے کے وارث ہوں تو جمہور فقہاء کا اتفاق ہے اور امام احمد سے ایک روایت ہے کہ اس حالت میں وہ ایک دوسرے کے وارث نہیں ہوں گے، اور ان میں سے ہر ایک کا ترکہ باقی ماندہ زندہ ورثاء کے لئے ہوگا، اس کی دلیل سند صحیح کے ساتھ حاکم کی یہ روایت ہے کہ: ام کلثوم بنت علیؓ اور ان کے لڑکے زید بن عمر بن خطابؓ کا ایک ہی دن انتقال ہوگیا، اور یہ معلوم نہ ہوسکا کہ کون پہلے مرا، تو وہ اپنے بیٹے کی وارث نہیں ہوئیں اور خود ان کا بیٹا، ماں کا وارث نہ ہوا، نیز اس لئے کہ وراثت کی ایک شرط مورث کی موت کے بعد وارث کی حیات کا پایا جانا ہے، جو یہاں پر موجود نہیں، اور شک کے ساتھ وراثت نہیں ہوتی، نیز اس لئے کہ اگر ہم ان میں صرف کسی ایک کو وارث کہیں تو یہ بے دلیل بات ہوگی، اور اگر دونوں کو ایک دوسرے کا وارث بنائیں تو یقیناً غلط ہے، امام احمد سے دوسری روایت ہے کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کے مال قدیم میں وارث ہوگا، اور اس مال میں وارث نہیں ہوگا، جو اس کو وراثت میں اپنے ساتھ مرنے والے کے ترکہ سے ملے گا۔

اگر معلوم ہوجائے کہ ان میں سے ایک معین طور پر دوسرے سے پہلے مرا ہے، لیکن پھر اشتباہ ہوجائے تو ہر وارث کو اس کا یقینی حصہ دے دیا جائے گا، اور بقیہ مشکوک حصہ کو روک دیا جائے گا، تا آنکہ وضاحت ہوجائے یا وہ آپس میں صلح کرلیں، اس لئے کہ حق انہی کا ہے دوسرے کا نہیں، اور آدمی خالص اپنے حق میں تصرف کرنے کا مالک ہوتا ہے، یہ حنفیہ و حنابلہ کے نزدیک ہے، شافعیہ نے کہا: وراثت موقوف رہے گی، تا آنکہ معاملہ واضح ہوجائے یا وہ آپس میں صلح کرلیں، اس لئے کہ یاد آجانے سے مایوسی نہیں ہوئی ہے[1]۔

ششم-: شکار اور ذبیحہ میں معتبر حیات:

۱۵- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ شرعی زکاۃ کی تمام قسموں سے (خواہ ''ذبح'' ہو یا ''نحر'' یا ''عقر'' یا ''صید'') حلال جانور یا پرندے کا گوشت مباح ہوجاتا ہے۔

(۱) ردالمحتار ۵/ ۵۰۹، الزرقانی ۸/ ۲۲۹، أسنی المطالب ۳/ ۱۷، ۱۹، قلیوبی ۳/ ۱۴۹، المغنی ۶/ ۳۰۸، ۳۱۲، ۳۱۶، العذب الفائض ۱/ ۱۸، ۲/ ۹۱، ۹۲۔

اس پر بھی فقہاء کا اتفاق ہے کہ شرعی زکاۃ کی ایک شرط یہ ہے کہ ذبح یا شکار کرتے وقت اس جانور یا پرندہ میں زندگی ہو، ورنہ وہ مردار ہوگا، ذبح کرنے سے مباح نہ ہوگا، لیکن ذبح یا شکار کے وقت شریعت میں معتبر حیات کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، اس بات پر ان کا اتفاق ہے کہ اگر اس میں حیات مستقرہ ہو تو ذبح کرنے سے حلال ہوجائے گا، اور اگر اس میں محض ذبیحہ کی سی زندگی رہ گئی ہو تو کیا شرعی ذکاۃ سے وہ حلال ہوجائے گا یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے جس کی تفصیل اصطلاح ''ذبائح'' میں دیکھیں۔

اسی طرح یہ بھی مختلف فیہ ہے کہ اگر مثلاً بکری ذبح کردی جائے اور اس کے پیٹ میں بچہ ہو تو کیا بکری کا ذبح کرنا اس بچہ کا بھی ذبح سمجھا جائے گا؟ اس حیثیت سے کہ بچہ کی حیات اس بکری کی حیات کے تابع ہے یا اس سے الگ مستقل ہے، اس کی تفصیل اصطلاح ''ذبائح'' میں دیکھیں۔

ہفتم - ناتمام بچہ کے غسل، تکفین اور نماز جنازہ میں معتبر حیات:

۱۶ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر ناتمام بچہ چلائے تو اس کے لئے زندہ کے احکام اور اس کے حقوق ثابت ہوں گے، مثلاً اس کو غسل دینا، اس کی تکفین اور اس کی نماز جنازہ پڑھنا واجب ہوگا، اس لئے کہ حضرت جابر بن عبد اللہؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "إذا استهل الصبي ورث وصلي عليه"[1] (اگر نومولود بچہ چلائے تو وارث ہوگا اور اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی)، نیز اس لئے کہ اس کے واسطے اسلام، میراث اور دیت کے بارے میں دنیاوی احکام ثابت ہیں، لہذا دوسروں کی طرح اس کو بھی غسل دیا جائے گا اور اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی۔

اگر ناتمام بچہ نہ چلائے تو اس کے بارے میں فقہاء کے یہاں اختلاف ہے۔

حنفیہ نے کہا: ناتمام بچہ اگر نہ چلائے تو اس کو غسل دیا جائے گا اس کا نام رکھا جائے گا، (یہ حنفیہ کے یہاں ظاہر الروایہ کے برخلاف، اصح ومفتی بہ قول ہے) یہ انسان کے اکرام کی وجہ سے ہے، اور اس کو ایک ٹکڑے میں لپیٹ کر دفن کردیا جائے گا، اس کی نماز جنازہ نہیں پڑھی جائے گی، خواہ وہ تام الخلقت ہو یا نہیں[1]۔

مالکیہ نے کہا: ناتمام بچہ کو جو نہ چلایا ہو غسل دینا مکروہ ہے، اگرچہ اس نے حرکت کی ہو یا چھینکا ہو، یا پیشاب کیا ہو یا دودھ پیا ہو، ہاں اگر کسی علامت سے اس کا زندہ ہونا ثابت ہوجائے تو اس کو غسل دینا واجب ہے، اور جو ناتمام بچہ چلایا نہ ہو اس کا خون دھوکر اس کو ایک کپڑے میں لپیٹ کر دفن کردیا جائے گا[2]۔

شافعیہ نے کہا: اگر ناتمام بچہ نہ چلائے، نہ حرکت کرے اور چار ماہ کا نہ ہوا ہو، تو اس کو ایک کپڑے میں کفنا کر دفن کردیا جائے گا، اور اگر چار ماہ کا ہوگیا ہو تو اس میں دو اقوال ہیں: قدیم قول ہے کہ اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی، اس لئے کہ اس میں روح پھونکی جاچکی ہے، لہذا وہ چلانے والے نومولود بچہ کی طرح ہوگا، اور ''الأم'' میں ہے: اس کی نماز جنازہ نہیں پڑھی جائے گی، اور یہی اصح ہے، اس لئے کہ اس کے لئے وراثت وغیرہ میں دنیاوی حکم ثابت نہیں ہوگا، لہذا اس کی نماز جنازہ نہیں پڑھی جائے گی، اور اگر ہم کہیں کہ اس کی نماز جنازہ

---

(۱) حدیث: "إذا استهل الصبي ورث وصلي عليه......" کی روایت ترمذی (۳/ ۳۴۱ طبع الحلبی) اور حاکم (۴/ ۳۱۹ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، حاکم نے اس کی تصحیح کی اور ذہبی نے اس سے اتفاق کیا ہے۔

(۱) رد المحتار ۱/ ۵۹۵۔

(۲) الدسوقی ۱/ ۴۲۷۔

پڑھی جائے گی تو اس کو تام الخلقت بچہ کی طرح غسل دیا جائے گا، اور اگر ہم کہیں کہ اس کی نماز جنازہ نہیں پڑھی جائے گی تو اس کو غسل دینے میں دو اقوال ہیں: بویطی نے اپنی ''مختصر'' میں کہا: اس کو غسل نہیں دیا جائے گا، اس لئے کہ اس کی نماز جنازہ نہیں پڑھی جائے گی، لہٰذا شہید کی طرح اس کو غسل بھی نہیں دیا جائے گا، اور ''الأم'' میں ہے: اس کو غسل دیا جائے گا اس لئے کہ غسل نماز کے بغیر بھی ہوسکتا ہے، جیسا کہ ہم کافر کے بارے میں کہتے ہیں۔

حنابلہ نے کہا: ناتمام بچہ اگر مردہ نکلے تو امام احمد نے کہا: اگر وہ چار ماہ کا ہوگیا ہو تو اس کو غسل دیا جائے گا، اور اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی، اس لئے کہ حضرت مغیرہؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''**والسقط يصلى عليه**''[1] (ناتمام بچہ کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی)، نیز اس لئے کہ وہ جاندار ہے، اس میں روح پھونک دی گئی ہے، لہٰذا چلانے والے نومولود بچہ کی طرح اس کی بھی نماز پڑھی جائے گی......، اور اگر چار ماہ کا نہ ہوا ہو تو نہ اس کو غسل دیا جائے گا اور نہ اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی، اس کو ایک کپڑے میں لپیٹ کر دفن کر دیا جائے گا، اس لئے کہ اس میں زندگی موجود نہیں تھی[2]۔

ہشتم - توبہ کے قبول ہونے میں معتبر حیات:

۱۷ - اللہ تعالیٰ (اپنے فضل وکرم سے) گنہ گار مکلّف بندے کی توبہ حالت غرغرہ سے قبل قبول کرتا ہے، جیسا کہ حدیث میں آیا ہے: ''**إن الله عزو جل يقبل توبة العبد مالم يغرغر**''[1] (اللہ عزوجل بندے کی توبہ قبول کرتا ہے، بشرطیکہ غرغرہ کی حالت میں نہ ہو)، یعنی روح حلق تک نہ آ گئی ہو، یہ لفظ ''غرغرہ'' سے ماخوذ ہے، جس کے معنی منہ میں پانی رکھ کر اس کو گھمانا ہے تاکہ حلق کی جڑ تک پہنچ جائے لیکن حلق کے نیچے نہ اترے، یہ حکم اس فرمان باری سے ماخوذ ہے: ''وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِيْنَ يَعْمَلُوْنَ السَّيِّئَاتِ حَتّٰى إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ الْآنَ......''[2] (ایسے لوگوں کی توبہ نہیں ہے جو (برابر) گناہ کرتے رہیں یہاں تک کہ موت ان میں سے کسی کے سامنے آ کھڑی ہو (اور تب) وہ کہنے لگے کہ اب میں توبہ کرتا ہوں)، حضرت ابن عباسؓ نے موت کے وقت آنے کی تفسیر ملک الموت کو دیکھنے سے کی ہے، دوسرے حضرات نے کہا: مراد موت کا یقین ہونا ہے، خاص طور پر ملک الموت کو دیکھنا نہیں، اس لئے کہ بہت سے لوگ ملک الموت کو نہیں دیکھتے۔

ایک قول ہے کہ زندگی سے مایوسی کے وقت توبہ قبول نہ ہونے میں راز یہ ہے کہ توبہ کی ایک شرط توبہ کرنے والے کا دوبارہ گناہ نہ کرنے کا عزم مصمم کرنا ہے، اور ایسا صرف اسی وقت ہوسکتا ہے جب کہ توبہ کرنے والا گناہ کرنے پر قادر ہو اور اختیار باقی ہو۔

ابن علان نے کہا: حاصل یہ ہے کہ جب ایسی حالت میں پہنچنا فرض کر لیا گیا جس کے بعد عادتاً زندگی نہیں رہتی تو اس حالت میں توبہ وغیرہ درست نہیں ہوگی، حدیث میں ''**یغرغر**'' کے لفظ سے یہی مراد ہے، اور جب تک اس حالت میں نہ پہنچے گا توبہ وغیرہ درست ہوگی[3]۔

---

(۱) المہذب ۱/ ۱۳۴۔
حدیث: ''**والسقط يصلى عليه**......'' کی روایت ابوداؤد (۳/ ۵۲۳ تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۱/ ۳۶۳ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، حاکم نے اس کی تصحیح کی اور ذہبی نے اس سے اتفاق کیا ہے۔
(۲) المغنی، الشرح الکبیر ۲/ ۳۳۷۔

(۱) حدیث: ''**إن الله يقبل توبة العبد مالم يغر غر**......'' کی روایت ترمذی (۵/ ۵۴۷ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے کی ہے، ترمذی نے اس کو حسن کہا ہے۔
(۲) سورۂ نساء/ ۱۸۔
(۳) دلیل الفالحین ۱/ ۸۷، ۷۹، رد المحتار ۱/ ۵۷۱۔

حیازۃ

تعریف:

۱-حوز لغت میں: جمع کرنا اور ملانا ہے، جو شخص اپنے ساتھ کوئی مال وغیرہ ملالے اس کے لئے بولتے ہیں:" حازه حوزا وحيازة واحتازه احتيازاً"[۱]۔

اور اصطلاح میں دردیر نے کہا: حیازہ: کسی چیز پر قبضہ کرنا اور اس پر غلبہ حاصل کرنا ہے۔

حیازہ اس تعریف کے لحاظ سے قبضہ کرنے کے معنی میں ہے۔

اس کی تائید ابن ابوزید قیروانی کے اس قول سے ہوتی ہے: ہبہ، صدقہ اور وقف حیازہ کے بغیر ناتمام رہتے ہیں۔

لہذا اگر اس کی طرف سے حیازہ یعنی قبضہ دلانے سے قبل مرجائے تو وہ میراث ہوگی۔

''القوانین الفقہیہ'' میں ہے: قبض حوز ہی ہے۔

مالکیہ کی کتابوں میں لفظ (حیازہ) کے بدلہ میں لفظ (حوز) استعمال کیا گیا ہے۔

صاحب ''البہجہ'' نے کہا: حوز حاصل کی گئی چیز پر قبضہ کرنا ہے[۲]۔

(۱) تاج العروس، لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: ''حوز''۔

(۲) الدسوقی مع شرح الدردیر ۴/ ۲۳۳، القوانین الفقہیہ رص ۳۲۸، الشرح الصغیر ۴/ ۳۱۹، البہجہ فی شرح التحفہ ۱/ ۱۶۸، الرسالۃ مع غرر المقالہ رص ۲۲۸، الخرشی ۷/ ۲۴۲۔

حیازۃ کی صورتیں:

۲- حطاب نے کہا: حیازہ تین طرح سے ہوتا ہے: سب سے کمزور: رہائش اختیار کرنا اور کاشت کرنا، اس کے بعد کا درجہ: منہدم کرنا، تعمیر کرنا، درخت لگانا، اور آمدنی حاصل کرنا ہے، اور اس کے بعد کا درجہ: فروخت، ہبہ، صدقہ، عطیہ کرکے، آزاد کرکے، مکاتب اور مدبر بنا کر اور جماع کرکے اس کو فوت کردینا ہے، اور ہر ایسا کام کرکے فوت کرنا ہے جو انسان اپنے مال میں کرتا ہے[۱]۔

حیازہ ملکیت کا ثبوت ہے یا نہیں اس کے بارے میں فقہاء کے مابین اختلاف ہے، جس کی وضاحت دوران بحث ہوجائے گی، حیازہ صحیحہ و باطلہ دونوں پر بولا جاتا ہے خواہ قبضہ کرنے والا ظالم ہو، یا مالک کی طرف سے اس کو اجازت ہو، یا وہ خود ملکیت کا مدعی ہو، یہ سب حیازہ ہیں۔

متعلقہ الفاظ:

الف-قبض:

۳-قبض لغت میں: ''قبضت الشئ قبضا'' کا مصدر ہے جس کا معنی لینا ہے، کہا جاتا ہے: ''هو في قبضته'': یعنی وہ اس کی ملکیت میں ہے، اور ''قبض عليه بيده'': یعنی ہاتھ سے پکڑنا[۲]۔

قبض اصطلاح میں: کسی شئ کا حیازہ اور اس پر قدرت حاصل کرنا ہے۔

کاسانی نے کہا: قبض کا معنی قدرت دینا، دست بردار ہونا، اور حقیقتاً عرف و عادت میں موانع کا اٹھنا ہے۔

ابن جزی کا یہ قول گذر چکا ہے: قبض کا معنی حوز ہے[۳]۔

اب واضح ہوگیا کہ قبض اور حیازۃ ایک ہیں۔

(۱) الحطاب ۶/ ۲۲۲۔

(۲) المصباح المنیر۔

(۳) البدائع ۵/ ۱۴۸، القوانین الفقہیہ رص ۳۲۸۔

دیکھئے: اصطلاح ''تقابض''۔

ب- قبض ید:

۴- لغت میں کہا جاتا ہے: ''الأمر بید فلان'': یعنی معاملہ فلاں کے ہاتھ وتصرف میں ہے، اور'' الدار فی ید فلان'': یعنی گھر فلاں کی ملکیت میں ہے (۱)۔

اصطلاح میں قرافی نے ''الفروق'' میں کہا ہے: ید قرب اور اتصال کا نام ہے، اور سب سے زیادہ قریب ومتصل انسان کے بدن کے کپڑے اس کا جوتا اور پٹکا ہے، اور اس کے بعد وہ بستر ہے جس پر وہ بیٹھا ہوا ہے، اور وہ سواری ہے جس پر سوار ہے، اس کے بعد وہ جانور ہے جس کو پیچھے یا آگے سے ہانک رہا ہے، اور وہ گھر ہے جس میں وہ موجود ہے، گھر جانور سے نیچے کے درجہ میں ہے، اس لئے کہ وہ سارے گھر پر تسلط وغلبہ نہیں رکھتا۔

معتبر قبضہ والے کا بینہ مقدم ہوگا، رہا وہ قبضہ جس کا ترجیح دینے میں قطعاً کوئی اعتبار نہیں، تو وہ نام ہے ایسے طریقہ سے حیازہ کا جو برحق عدم ملکیت کا متقاضی ہو، مثلاً غصب اور عاریت (۲)، اگر ہمیں اس کا علم بذات خود یا بینہ کے ذریعہ ہوجائے (۳)، ان دونوں معانی کے اعتبار سے قبضہ کا بعینہ وہی معنی ہے جو حیازہ کا اپنے دونوں معانی کے لحاظ سے ہے۔

ج- تقادم:

۴م- تقادم لغت میں: '' تقادم'' کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: ''تقادم الشيء'' یعنی وہ پرانی ہوگئی۔

اصطلاح میں: تقادم کی تعبیر زمانہ گذرنے سے کی جاتی ہے، جیسا کہ ''مجلۃ الأحکام العدلیۃ'' میں ہے۔

تفصیل موسوعہ کی اصطلاح: ''تقادم'' میں ہے (۱)۔

حیازۃ کے احکام:

۵- گذر چکا ہے کہ حیازہ جائز وناجائز دونوں طریقوں سے ہوتا ہے، حیازہ کا ناجائز طریقہ غصب، چوری اور ڈکیتی وغیرہ ہیں، یہ آمدنی کے ناجائز ذرائع ہیں، ان کو ان کی اپنی اپنی اصطلاحات میں دیکھا جائے، یہ حیازہ ناجائز ہے اور شریعت میں اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے، اس لئے کہ یہاں جو چیز حیازہ میں لی گئی ہے وہ قبضہ والے کی نہیں ہے، بلکہ اس کے اصلی مالک کی ہے۔

حیازہ کے جائز طریقے: بیت المال کا اس زمین کو حیازہ لینا جس کے مالک کا انتقال ہوجائے اور اس کا کوئی وارث نہ ہو اور وہ بیت المال میں آجائے، یا وہ زمین جو بزور شمشیر یا صلح کے ذریعہ فتح کی جائے اور وہ اس کے مالکان کی ملکیت میں نہ دی جائے بلکہ ہمیشہ کے لیے مسلمانوں کے حق میں اس کو باقی رکھا جائے (۲)۔

حیازہ کے جائز طریقوں میں: بنجر زمین کو آباد کرنا، شکار کرنا، مباح زمین سے گھاس لینا، زمین کے اندر سے معدنیات اور خزانہ نکالنا اور لقطہ ہے، ان کو اپنی اپنی اصطلاحات میں دیکھا جائے۔

نیز جائز حیازہ: عقد کے ذریعہ سے بھی ہوتا ہے، خواہ انفرادی ارادہ کے ذریعہ ہو یا دو ارادوں کے ذریعہ ہو، ہر عقد کو اس کی اپنی اصطلاح میں دیکھا جائے۔

---

(۱) المصباح المنیر مادہ: ''ید''۔
(۲) مجلۃ الأحکام العدلیہ (دفعہ ۱۷۵۹)، الفروق ۴/ ۷۸، تہذیب الفروق بہامشہ ۴/ ۱۳۰، الحطاب ۶/ ۲۰۹، ۲۱۰۔
(۳) سابقہ مراجع، مغنی المحتاج ۴/ ۴۸۰، نہایۃ المحتاج ۸/ ۳۴۰، المبدع ۱۰/ ۱۴۸۔

(۱) الموسوعہ ۱۳/ ۱۱۸، ۱۲۲ اور اس کے بعد کے صفحات۔
(۲) الموسوعہ ۳/ ۱۱۹۔

پھر قبض کے معنی میں حیازہ کے احکام اصطلاح ''قبض'' میں دیکھیں۔

حیازۃ بحیثیت دلیل ملکیت:

٦ – اصل یہ ہے کہ انسان اپنی ملکیت میں شرعی طریقہ سے تصرف کرتا ہے، چنانچہ گھر میں رہنے والا، گاڑی یا سائیکل چلانے والا، اور دوکان دار اکثر یہ لوگ اپنی زیر تصرف چیزوں کے مالک ہوتے ہیں، لیکن انسان بسا اوقات کسی اور کو تصرف کرنے کا موقعہ دیتا ہے، یا تو عوض کے ساتھ یا بلاعوض (اور بسا اوقات تصرف کرنے والا ظلم کرنے والا ہوتا ہے، جیسے غصب کرنے والا اور چور) اس طرح ملکیت اور تصرف کے درمیان ایک دوسرے سے علیحدگی کا احتمال برقرار ہے، البتہ اگر تصرف کا زمانہ طویل ہوجائے تو سمجھا جائے گا کہ تصرف کرنے والا مالک ہے، یہاں تک کہ یہ اطمینان ہوجائے گا کہ اس چیز کو اپنے حیازہ میں رکھنے والا اس کا مالک ہے، جیسے کہ عرف اس پر شاہد ہے۔

اسی وجہ سے زیر حیازہ چیز کی ملکیت کے دعوے دار کے ساتھ حیازہ رکھنے والے کے تعلق کا اثر ہوتا ہے، عرف و عادت کی شہادت کے مطابق اس میں چشم پوشی سے کام لیا جاتا ہے یا جھگڑا کیا جاتا ہے۔ چنانچہ عرف گواہ ہے کہ ایک اجنبی آدمی اپنی جائداد میں، دس سال اور اس سے زیادہ عرصہ تک جب کہ وہ موجود ہو کسی اجنبی آدمی کے تصرف پر خاموش بیٹھا نہیں رہے گا، دوسری طرف عرف گواہ ہے کہ اگر بیٹا اپنے باپ کے مال میں بیس سال یا زیادہ عرصہ تک تصرف کرتا رہے تو باپ اس کے ساتھ چشم پوشی سے کام لے گا، لہذا حائز اور ملکیت کے مدعی کے مابین تعلق مدت حیازہ میں اثر انداز ہوتا ہے، نیز ملکیت کے مدعی کا موجود ہونا اور اس کا دور ہونا، اور متنازع فیہ اور حق کا دعویٰ کرنے والے کے مابین طویل مسافت کا ہونا اثر انداز ہوتا ہے، اسی طرح زیر حیازہ چیز کا بھی اثر ہوتا ہے، چنانچہ مکانات اور اراضی کا حیازہ کپڑوں اور جانور کے حیازہ کی طرح نہیں، مالک مکان اپنے گھر میں مثلاً پانچ سال تک کسی کی رہائش کو درگذر کر بھی دے تو وہ اتنی مدت تک اپنی سواری کے جانور کے استعمال کو درگذر نہیں کرے گا، پھر تصرف بھی مختلف نوعیت کا ہوتا ہے، مثلاً ایک تصرف رہائش کی شکل میں ہے، اور اس سے قوی تصرف یہ ہے کہ منہدم کردے اور تعمیر کردے، درخت اکھاڑ دے، اور زمین میں درخت لگا دے، اور اس سے بھی قوی تصرف یہ ہے کہ بیع، ہبہ، صدقہ وغیرہ کرے، لہذا حیازہ کے احکام ان اعتبارات سے متاثر ہوں گے۔

حنفیہ کا مذہب اور امام احمد کی رائے (مشہور روایت کے مطابق یہ ہے) کہ اگر کوئی شخص دوسرے کے قبضہ میں موجود کسی چیز کا دعوی کرے اور دوسرا اس کا انکار کرے اور ہر ایک کے پاس بینہ ہو تو مدعی خارج کا بینہ مدعا علیہ قابض کے بینہ پر مقدم ہوگا۔

اسحاق نے کہا کہ مدعا علیہ کا بینہ کسی حال میں نہیں سنا جائے گا۔

ان حضرات کا استدلال اس فرمان نبوی سے ہے: ''البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه''[1] (بینہ مدعی پر اور قسم مدعا علیہ پر ہے)، بینہ کو مدعی کی جانب محدود کردیا گیا، لہذا مدعا علیہ کی جانب کوئی بینہ باقی نہیں رہے گا، نیز اس لئے کہ مدعی کے بینہ میں فائدہ زیادہ ہے، اس لئے اس کو مقدم کرنا واجب ہوگا، جیسے جرح کا

(١) حدیث: ''البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه'' کی روایت ان الفاظ کے ساتھ بیہقی (١٠/ ٢٥٢ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، بیہقی نے اس لفظ کے شاذ ہونے کی طرف اشارہ کرتے ہوئے اس کو صحیح سند کے ساتھ ان الفاظ میں روایت کیا ہے: ''البينة على المدعي، واليمين على من أنكر'' (بینہ مدعی پر اور قسم انکار کرنے والے پر ہے)۔

بینہ تعدیل کے بینہ پر مقدم کیا جاتا ہے، مدعی کے بینہ میں فائدہ زیادہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اس کا بینہ غیر موجود چیز کو ثابت کرتا ہے، اور انکار کرنے والے کا بینہ محض ایک ظاہر کو ثابت کرتا ہے جو خود قبضہ سے معلوم ہوتا ہے، لہذا اس سے کوئی فائدہ حاصل نہ ہوگا، نیز اس لئے کہ ممکن ہے کہ ملکیت کی گواہی کا مدار قبضہ اور تصرف دیکھنے پر ہو کہ یہ بہت سے اہل علم کے نزدیک جائز ہے، لہذا یہ بینہ صرف تنہا قبضہ کے درجہ میں ہوگا، جس کی بنا پر مدعا علیہ یعنی صاحب قبضہ پر مدعی کا بینہ مقدم کیا جائے گا، جیسے فرع کے دو گواہ چونکہ اصل کے دو گواہ پر مبنی ہوتے ہیں اس لئے ان کی الگ خصوصیت نہیں ہوتی۔

امام احمد سے دوسری روایت ہے: اگر قابض کا بینہ سبب ملکیت کی گواہی دے اور وہ کہیں: یہ اس کی ملکیت میں پیدا ہوئی، یا اس نے اس کو خریدا، یا اس نے اس کو بُنا ہے، یا اس کا بینہ تاریخ کے لحاظ سے مقدم ہو تو اس کو مقدم رکھا جائے گا، ورنہ مدعی کا بینہ مقدم ہوگا، نتاج (پیدا ہونے والی چیز) اور اس نساج (بنی جانے والی چیز) کے بارے میں جو بار بار بنی نہیں جاتی، امام ابوحنیفہ وابوثور کا یہی قول ہے۔

مالکیہ وشافعیہ کی رائے ہے کہ حیازہ ملکیت کو محوز علیہ سے حائز کے پاس بالاتفاق منتقل نہیں کرتا، البتہ حیازہ ملکیت کی دلیل ہے، لہذا حیازہ کے ساتھ قابض کا یہ کہنا کہ وہ اس کا مالک ہے قسم کے ساتھ قبول کیا جائے گا۔

اگر مدعی اور مدعا علیہ دونوں کے پاس بینہ ہو تو صاحب قبضہ کو اس کے بینہ کی وجہ سے مقدم کیا جائے گا، اس لئے کہ وہ دونوں بینہ قائم کرنے میں برابر ہیں، اور صاحب قبضہ کا بینہ اس کے قبضہ کی وجہ سے راجح ہوگا، جیسے دو حدیث ہوں جن میں سے کسی ایک کے ساتھ قیاس ہو تو اسی کے حق میں فیصلہ کیا جاتا ہے۔

اس لئے کہ حضرت جابرؓ کی یہ روایت ہے: "أن النبي ﷺ **اختصم إليه رجلان في دابة أو بعير، فأقام كل واحد منهما البينة بأنها له أنتجها فقضى رسول الله ﷺ للذي هي في يده**"[1] (حضور ﷺ کی خدمت میں دو آدمیوں نے ایک سواری کے جانور یا اونٹ کے بارے میں مقدمہ پیش کیا، اور ہر ایک نے بینہ پیش کیا کہ وہ اسی کا ہے، اس نے اس جانور کو پیدا کیا ہے، تو حضور ﷺ نے اس شخص کے حق میں فیصلہ کردیا جس کے قبضہ میں تھا)۔

ہر حال میں مدعا علیہ کا بینہ مقدم کیا جائے گا۔ یہ شریح، شعبی، حکم اور ابوعبید کا قول ہے، موصوف نے کہا: یہی اہل مدینہ اور اہل شام کا قول ہے، اور طاؤس سے یہی منقول ہے[2]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: "دعوی"، "شہادۃ"، "تقادم"۔

علاوہ ازیں مالکیہ کے یہاں خصوصی طور پر مسائل حیازہ میں تفصیلات ہیں، خاص طور پر جب وہ ملکیت کی دلیل یا سبب کے معنی میں ہو جن کا بیان حسب ذیل ہے:

ابن رشد کہتے ہیں: حیازہ کے چھ درجات ہیں:

الف۔ سب سے کمزور حیازہ بیٹے پر باپ کا اور باپ پر بیٹے کا حیازہ ہے۔

ب۔ اس کے بعد میراث یا کسی اور سبب سے شریک اقارب کا ایک دوسرے پر حیازہ ہے۔

ج۔ اس کے بعد اہل قرابت کا ایک دوسرے پر غیر مشترکہ چیز

---

(۱) حدیث جابر: "أن النبي ﷺ اختصم إليه رجلان في دابة" کی روایت بیہقی (۱۰/ ۲۵۶ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، ابن حجر نے التلخیص (۴/ ۲۱۰ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں اس کو ضعیف کہا ہے۔

(۲) البدائع ۶/ ۲۵۵، تکملہ فتح القدیر ۶/ ۱۵۶، الحطاب ۶/ ۲۲۱، ۲۲۲، الدسوقی ۴/ ۲۳۳، الفروق للقرافی ۴/ ۷۸، تہذیب الفروق بہامشہ ۴/ ۱۳۰، مغنی المحتاج ۴/ ۴۸۰، المہذب ۲/ ۳۱۱، المغنی ۹/ ۲۷۵، ۲۷۶، الموسوعہ ۱۲/ ۱۲۲ اور اس کے بعد کے صفحات۔

میں حیازہ ہے، اختان (عورت کے سسرالی رشتہ دار) اور موالی اور اشراک (شرکاء)[1] ان رشتہ داروں کے درجہ میں ہیں۔

د۔اس کے بعد موالی و اختان کا ایک دوسرے پر غیر مشترکہ چیز میں حیازہ۔

ھ۔اس کے بعد اجنبی شرکاء کا غیر مشترکہ چیز میں ایک دوسرے پر حیازہ۔

و۔دو اجنبی افراد کا حیازہ، جن کے مابین کوئی شرکت نہ ہو[2]۔

جس قدر رابطہ قوی ہوگا دعوائے ملکیت میں حیازہ کی تاثیر لازمی طور پر کمزور ہوگی، لہذا اس کے لئے سہارے کی خاطر کسی قوت کی ضرورت ہوگی، یا تو مدت دراز ہو، یا قوی نوعیت کا تصرف ہو جیسا کہ بعد میں ظاہر ہو جائے گا۔

حیازۃ کی انواع:

۷-حیازہ حسب ذیل کسی ایک نوعیت کا ہوتا ہے:

(الف) عقار (غیر منقولہ جائیداد) میں: رہائش ، کاشت کرنا وغیرہ، اور منقولہ جائیداد میں: جانوروں میں سوار ہونا، کپڑوں میں پہننا، برتنوں میں استعمال کرنا وغیرہ۔

(ب) اور عقار میں متوسط نوعیت: اس چیز میں منہدم کرنا اور تعمیر کرنا جس کی ضرورت اصل کی بقاء کے لئے نہ ہو، اور درخت لگانا وغیرہ، اور منقول میں آمدنی حاصل کرنا یعنی جانوروں اور کپڑوں کو کرایہ پر دینا اور کرایہ وصول کرنا وغیرہ۔

(ج) سب سے قوی نوعیت: بیع، ہبہ، صدقہ اور عطیہ کے ذریعہ ختم کرنا، یا اس طرح کا دوسرا عمل جو انسان صرف اپنے مال میں انجام دیتا ہے[1]۔

(۱) اشراک: شرک کی جمع ہے، بمعنی شریک۔ القاموس مادہ: ''شرک''۔

(۲) البیان والتحصیل ۱۱/ ۱۴۷۔

حیازۃ کا اثر:

۸- ابن رشد کہتے ہیں: محض حیازہ ملکیت کو محوز علیہ سے حائز کی طرف منتقل نہیں کرتا ہے، البتہ اس سے ملکیت معلوم ہوتی ہے، جیسے پردہ گرانا، ڈاٹ اور بندھن وغیرہ، اور اس طرح کی دوسری چیزیں[2]۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ حائز حیازہ سے صرف اسی صورت میں فائدہ اٹھائے گا جب کہ حیازہ کا سبب نامعلوم ہو یا وہ خریداری کا دعوی کرے، لیکن اگر اس کے حوز میں داخل ہونے کا سبب معلوم ہو مثلاً کرایہ داری یا عمری (زندگی بھر کے لئے دیا گیا مکان یا زمین) یا اسکان (رہائش کی اجازت دینا) یا ارفاق (نفع رسانی) یا اجارہ وغیرہ، تو حوز کے دراز ہونے سے ملکیت منتقل نہیں ہوگی۔

غیر شریک اجنبی لوگوں کے مابین حیازۃ کی شرائط:

۹-خلیل کہتے ہیں: اگر اجنبی غیر شریک حیازہ کرلے اور اس میں تصرف کردے پھر کوئی شخص بلا وجہ دس سال تک موجود اور بلا کسی رکاوٹ خاموش رہنے کے بعد دعوی کرے تو اس کا دعوی نہیں سنا جائے گا، اور نہ اس کا بینہ سنا جائے گا، البتہ اسکان وغیرہ کا دعوی کرے تو سنا جائے گا[3]۔

حوز مالکیہ کے نزدیک حسب ذیل شرائط کے ساتھ حائز کی ملکیت کی دلیل ہوتا ہے:

اول: حائز تصرف کرے، اور متفق علیہ تصرف وہ ہے جو بلاضرورت داعیہ کے منہدم کرنے اور تعمیر کرنے کی طرح ہو، البتہ

(۱) حوالہ سابق۔

(۲) مواہب الجلیل ۶/ ۲۲۱۔

(۳) المواق بہامش الحطاب ۶/ ۲۲۱۔

رہائش اختیار کرنا وغیرہ کے بارے میں اختلاف ہے، مشہور یہ ہے کہ یہ حیازہ ہے۔ ابن رشد کہتے ہیں: اجنبی لوگوں کا ایک دوسرے پر غیر مشترکہ چیز میں حیازہ مذہب میں مشہور قول کے مطابق ان کے مابین دس سالوں میں ہوگا، اگر چہ انہدام اور تعمیر نہ ہو، اور ابن القاسم کی ''کتاب الجدار'' میں ہے کہ ہدم وتعمیر کے بغیر حیازہ نہیں ہوگا۔ حسن بن عاصم کی روایت میں یہی ابن القاسم کا قول ہے۔ اس قول کی تائید ''مؤطا امام مالک'' کی اس روایت سے ہوتی ہے کہ عبد الرحمٰن بن عوف نے ایک زمین کرایہ پر لی اور وہ زمین کرایہ پر انہی کے قبضہ میں ہمیشہ رہی، یہاں تک کہ ان کے لڑکے (ابوسلمہ یا حمید) نے کہا کہ وہ زمین اِس لمبے زمانہ تک ان کے قبضہ میں رہی کہ میں یہی سمجھتا تھا کہ وہ ہماری ملکیت ہے، بالآخر اپنی موت کے وقت انہوں نے اس کا ذکر ہم سے کیا، اور ان کے ذمہ اس کا کچھ کرایہ سونا یا چاندی کی شکل میں رہ گیا تھا، اس کی ادائیگی کا حکم دیا[۱]۔

۱۰- دوم: مدعی موجود ہو اور یہ اس کے علم میں ہو، لہذا اگر مدعی بہت دور غائب ہو تو اپنے حق پر باقی رہے گا، مرد وعورت اور دور ونزدیک کے لحاظ سے غائب ہونے کی مقدار میں اختلاف ہے، فقہاء مالکیہ کے نزدیک غائب ہونے کی مقدار مراحل کے ذریعہ مقرر ہوتی ہے۔

لہذا اگر مدعی سات مراحل یا اس سے زیادہ دور ہو تو وہ اپنی حجت پر باقی رہے گا، خواہ اس کے غائب ہونے کی مدت کتنی ہی لمبی ہو جائے، لہذا اس جیسی دوری میں غائب شخص معذور ہوگا، خواہ مرد ہو یا عورت، اور اگر تین چار مراحل پر ہو تو عورت بلا اختلاف معذور ہوگی، اور اسی طرح مرد بھی معذور ہوگا اگر وہ دعوی نہ کرنے میں اپنا عذر بیان کردے، اگر چہ اس کا عذر واضح نہ ہو، ابن القاسم نے کہا: وہ اپنے حق پر ہے، وہ دعوی کرسکتا ہے، انہوں نے اس کی وجہ یہ بتائی کہ

(۱) البیان والتحصیل ۱۱/ ۱۵۲، شرح الزرقانی علی الموطأ ۳/ ۱۷۵۔

کتنے ہی ایسے لوگ ہوتے ہیں جن کا عذر عام لوگوں کے لئے ظاہر نہیں ہوتا، حالانکہ وہ معذور ہوتے ہیں، ابن حبیب نے کہا: جو تین مراحل کی دوری پر ہو وقت مقررہ گذرنے کے بعد اس کو دعوی کرنے کا حق نہیں ہے اگر اس کا عذر واضح نہ ہو، ابن القاسم نے اس کو معذور قرار دیا ہے، جب کہ ابن حبیب اس کو معذور قرار نہیں دیتے یہاں تک کہ اس کے خلاف ثابت ہوجائے[۱]۔ ابن عرفہ نے محل اختلاف کی نشاندہی کرتے ہوئے کہا: اختلاف قریب والے شخص کے بارے میں اس وقت ہے جب کہ اس کو اس کا علم ہو، لیکن اگر اس کو اس کا علم نہ ہوا ہو تو اس کے خلاف حیازہ نہیں ہوگا، اگر چہ وہ موجود ہو، البتہ غائب شخص کے بارے میں ناواقفیت پر محمول کیا جائے گا، یہاں تک کہ اس کی واقفیت ثابت ہوجائے، اور حاضر شخص کے بارے میں واقفیت پر محمول کیا جائے گا یہاں تک کہ اس کی ناواقفیت ظاہر ہوجائے[۲]۔

مطرف اور اصبغ نے غائب کے لئے جب کہ اس کو علم ہوجائے اور اس کے لئے اپنے حق کے مطالبہ کی خاطر حاضر ہونے سے کوئی مانع ہو، مستحب قرار دیا ہے کہ وہ اس امر پر گواہ بنالے کہ اس کو اس کا علم ہے اور مطالبہ سے اس کی خاموشی محض عذر کی وجہ سے ہے، نیز یہ دونوں حضرات زور دے کر کہتے ہیں کہ اگر اس کو علم ہوجائے اور وہ گواہ نہ بنائے تو اس سے اس کی حجت میں کوئی کمزوری نہیں آئے گی، اِلا یہ کہ بہت لمبا زمانہ مثلاً ستر اسی سال یا اس کے قریب گذر جائے، اور اسی کے ساتھ یہ بات شہرت کے ساتھ سنی جاتی رہی ہو کہ یہ چیز انہی لوگوں کی ملکیت ہے جن کے قبضہ میں ہے، اور ان کے اسلاف سے دست بدست ان کے پاس اس حیثیت سے چلی آرہی ہے جیسے ملکیت کا حیازہ کیا جاتا ہے، لہذا یہ حاضر پر حیازہ کی طرح ہوگا اگر چہ

(۱) البیان والتحصیل ۱۱/ ۱۸۰۔

(۲) حاشیۃ البنانی ۷/ ۲۲۴۔

غیبوبت لمبی ہو، ابن حبیب نے کہا: میں انہی دونوں حضرات کی رائے کا قائل ہوں (۱)۔

لہذا غائب اپنی حجت پر نہیں رہے گا اگر دو چیزیں موجود ہوں: اتنے لمبے زمانہ تک رہے جس میں گواہ ہلاک ہوجاتے ہیں اور نسل گذر جاتی ہے جیسے ستر اسی سال کا زمانہ، اور اس حوز کی تائید اس شہادت سماع سے ہو کہ حائز اور اس کے اسلاف اپنے قبضہ کی چیز کے مالک ہیں۔

اگر غیبوبت ایک دن کی مسافت کی ہو تو مرد حاضر شخص کی طرح ہوگا اور عورت اپنے حق پر رہے گی۔ ابن فرحون نے کہا: فرع: ابن عات کی ''الطرر'' میں ہے: ایک دن کی مسافت پر عورت کی غیبوبت اس کی حجت کو ختم نہیں کرے گی، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: ''**لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر تسافر مسيرة يوم إلا مع ذي محرم عليها**'' (۲) (کسی عورت کے لئے جو اللہ پر اور آخرت کے دن پر ایمان رکھتی ہو، حلال نہیں کہ اپنے کسی محرم کے بغیر ایک دن کی مسافت کا سفر کرے)۔

بعض متاخرین مشائخ اسی کے قائل ہیں (۳)۔

علم سے مراد وہ علم ہے جس میں یہ دو امور ہوں، یہ علم کہ حائز اس کی ملکیت میں تصرف کررہا ہے، اور یہ علم کہ محوز (زیر حیازہ چیز) اس کی ملکیت ہے، اور اگر اس کو علم نہ ہو کہ محوز اس کی ملکیت ہے، تو اگر وہ وارث ہو تو اس کو عدم علم پر حلف دلائی جائے گی اور اس کے بینہ کے مطابق اس کے حق میں فیصلہ کردیا جائے گا، اور اگر وہ کہے کہ مجھے ملکیت کا علم ہے لیکن ملکیت ثابت کرنے والی دستاویز مجھے اب ملی ہے

(۱) التبصرۃ لابن فرحون ۲/ ۸۵۔

(۲) حدیث: ''لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر تسافر مسيرة......'' کی روایت مسلم (۲/ ۹۷۷ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۳) التبصرۃ لابن فرحون ۲/ ۸۵۔

تو اس میں اختلاف ہے ابن عربی نے اس کو راجح کہا ہے کہ وہ اس کے سبب معذور نہیں ہوگا، لہذا اس کا دعوی نہیں سنا جائے گا، اسی طرح اگر وہ دعوی کرے کہ اس کی خاموشی محض اس وجہ سے تھی کہ بینہ موجود نہ تھے جو اس کے حق میں گواہی دیتے (۱)۔

سوم: حاضر محوز عنہ (جس کے حیازہ سے نکالا گیا ہے) پوری مدت میں خاموش رہے، اور اپنے حق کا مطالبہ نہ کرے، لہذا اگر وہ اس مدت میں اختلاف کرے اور برابر لڑتا اور اپنے حق کا مطالبہ کرتا رہے تو وہ اپنے حق پر ہوگا، اور اگر وہ صرف ایک دو دن اختلاف کرے تو اس سے کوئی فائدہ نہ ہوگا، اور وہ خاموش رہنے والے کی طرح ہوگا، ابن سحنون نے اپنے والد کے حوالہ سے کہا ہے: جو شخص کسی زمین کے بارے میں بینہ ثابت کردے کہ وہ اس کی ہے، اور جس کے قبضہ میں وہ زمین ہے ثابت کردے کہ وہ زمین مدعی کی موجودگی میں دس سال سے اس کے حیازہ میں ہے، پھر مطالبہ کرنے والا بینہ قائم کرے کہ اس نے اس زمین کا مطالبہ کیا اور اس شخص سے اس کے لئے جھگڑا کیا تھا، موصوف کہتے ہیں: اگر گواہ کہیں کہ وہ برابر لڑتا اور مطالبہ کرتا رہا (یہ کافی نہیں کہ ایک دو دن لڑے پھر رک جائے) تو یہ اس کے لئے مفید ہوگا، ورنہ نہیں، اور یہ مطالبہ حاکم کے پاس ہونا ضروری ہے، ابوالحسن الصغیر نے کہا: مفید مطالبہ وہی ہے جو حاکم کے پاس ہوا ہو (۲)۔

۱۱ - چہارم: اس کے لئے مطالبہ سے کوئی مانع نہ ہو، موانع بہت اور مختلف نوعیت کے ہیں، تمام موانع کا شمار تو نہیں ہوسکا، البتہ مالک کے حق کے لئے احتیاطاً بعض موانع پر تنبیہ کی گئی ہے، مثلاً حائز کا خوف ہو جیسے کہ حائز اگر صاحب سلطنت وظالم ہو یا ظالم بادشاہ کی پشت پناہی میں ہو، نیز جیسے مطالبہ کرنے والا مدیون تنگ دست ہو، اس کا دین

(۱) مواہب الجلیل ۶/ ۲۲۳۔

(۲) حاشیۃ الرہونی ۷/ ۵۱۱۔

فوری واجب الادا ہو چکا ہو، اور حائز اس دین کا مالک ہو مطالبہ کرنے والے کو یہ اندیشہ ہو کہ اگر وہ اس سے حوز (قبضہ) سے دست بردار ہونے کا مطالبہ کرے تو وہ اس سے دین کی ادائیگی کا مطالبہ کرے گا، اسی طرح اگر مدعی بے وقوف یا بچہ یا کنواری لڑکی ہو، تو جس کا یہ حال ہو اس کے حق میں حوز کی مدت مانع کے ختم ہونے کے بعد سے معتبر ہوگی، ''وثائق ابن العطار'' میں ہے کہ باکرہ غیر شادی شدہ کا دعوی کرنا، بچہ کا دعوی کرنا اور اس شخص کا دعوی کرنا جو بچہ کی املاک کا نگراں مقرر کیا گیا ہو، ختم نہیں ہوگا اور نہ ان کی موجودگی میں نئ تعمیر سے ختم ہوگا، البتہ جب بچہ بالغ ہوجائے اور ولی کے بجائے خود اپنی ذات کا مالک ہوجائے اور لڑکی بلوغ کے بعد بلا نکاح دیر تک رہ جائے اور اس کے بعد دس سال تک ان کے خلاف حیازہ ہو اور انہیں اپنے حقوق کا علم ہو پھر بھی وہ بغیر کسی عذر کے اعتراض نہ کریں تو اس حالت میں ان کے دعوی کا حق ختم ہوجائے گا، اور اگر وہ اس کو نہ جانتے ہوں تو ان کے دعوی کا حق ختم نہ ہوگا[1]۔

ان اصحاب اعذار کے لئے ان کے حق کو ساقط کرنے والی خاموشی کی مدت کا اعتبار دو امور کی موجودگی کے بعد ہوگا، ان کو یہ علم ہو کہ حائز ان کی ملکیت کا حیازہ کررہا ہے، اور اس علم کے بعد بلا عذر دس سال تک وہ خاموش رہیں۔

مقبول اعذار میں سے جن کے ہوتے ہوئے مدعی اپنے حق پر باقی رہتا ہے اگرچہ لمبا زمانہ گذر جائے محوز عنہ کا اہل ثروت اور اہل فضل ہونا ہے، جو لوگوں کو نفع پہنچاتا ہو، اور ان کے لئے سہولت پیدا کرتا ہو، چنانچہ ابو زکریا یحیی سراج سے دریافت کیا گیا کہ کچھ لوگوں کی مختلف شہروں اور ہر جگہ متعدد املاک ہوتی ہیں، اور ان کی عادت یہ رہتی ہے کہ وہ مہربانی کے جذبہ سے لوگوں کو اپنی املاک میں تعمیر کرنے، کھیتی

(۱) التبصرۃ لابن فرحون ۲/۸۶۔

کرنے اور پودے لگانے کی اور اسی طرح کی دوسری انواع کی آبادکاری کی اجازت دیتے ہیں یہ سب احسان کے طور پر ہوتا ہے، کیونکہ ان کی ذمہ داریاں بہت ہوتی ہیں، وہ بہت مالدار اور بلند حوصلہ ہوتے ہیں، لوگوں پر بہت احسان کرنے والے ہوتے ہیں، پھر ان املاک میں رہنے والے بعض لوگ اس فضل و کرم اور نیکی کا انکار کردیں اور بزعم خویش بعض املاک کو اس آبادکاری کے سبب اپنا ذاتی بنانا اور اپنی طرف ان کو منسوب کرنا چاہیں، حالانکہ ان کے پاس اس کا بینہ موجود نہ ہو، تو کیا مذکورہ بالا صورت میں ان املاک والوں کی رضامندی کے بغیر آبادکاری جائز ہوگی، یا اس وقت تک ناجائز رہے گی جب تک کہ بیع یا ہبہ یا صدقہ کے ذریعہ ان املاک کے منتقل ہونے پر عادل بینہ قائم نہ ہوجائے؟ انہوں نے جواب دیا: مذکورہ بالا صورت میں آبادکاری ناجائز ہوگی اِلا یہ کہ بیع یا ہبہ یا صدقہ کے ذریعہ ان املاک کے منتقل ہونے پر مقبول بینہ قائم ہوجائے، اس کے بغیر محض آبادکاری لغو ہے، اس کا اعتبار نہیں ہوگا اور نہ قابل بھروسہ ہوگا[1]۔ عبد الرحمٰن حائک نے باریک بینی سے کام لیتے ہوئے کہا: سراج کا یہ فتوی اس صورت میں ہے جب کہ مذکورہ زمین دعوی کرنے والے کی ملکیت ہونا معروف ہو اور اسی سے منسوب ہو، لیکن اگر ایسا نہ ہو تو اس زمین پر حیازہ رکھنے والے کے قبضہ سے اس کو نہیں نکالا جائے گا[2]۔

۱۲- پنجم: حیازہ برابر دس سال یا اس سے زیادہ عرصہ تک رہے، اگر اجنبی غیر شریک کسی جائیداد کا حیازہ کرلے اور مذکورہ بالا شرائط پورے طور پر موجود ہوں تو وہ اپنے حیازہ سے اسی صورت میں فائدہ اٹھائے گا جب کہ حیازہ کی مدت طویل ہو۔

ملکیت کی دلیل ہونے کی حیثیت سے معتبر طول کی تحدید کے

(۱) حاشیۃ الرہونی ۷/۵۱۲۔

(۲) حاشیۃ الشیخ علی حلی العاصم ج ۳، کراس ۲۸، ص ۲۔

بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ کیا اس کا کوئی مقررہ زمانہ ہے، یا اس کا تعلق حاکم کے اطمینان سے ہے۔

''المدونۃ'' میں ہے: میں نے امام مالک کو دس سال یا کچھ اور مقرر کرتے نہیں سنا، لیکن یہ اس قدر ہونا چاہئے کہ جس جائیداد کو کرایہ پر دیتا ہے، منہدم کرتا ہے، اس میں تعمیر کرتا ہے، اس میں رہائش اختیار کرتا ہے، اس کے متعلق یہ خیال ہونے لگے کہ اس کو اس شخص نے حیازہ میں لے لیا ہے دوسرے نے نہیں (۱)۔

ربیعہ کی رائے ہے: اگر آدمی موجود ہو اور اس کا مال دوسرے کے قبضہ میں ہو اور دس سال گذر جائیں اور یہی صورت حال باقی رہے تو وہ مال دس سال سے جس کے حیازہ کی وجہ سے اس کے قبضہ میں ہے اسی کا ہوگا، ہاں اگر دوسرا شخص بینہ پیش کردے کہ اس نے اس کو کرایہ پر دیا ہے یا رہائش کے لئے دیا ہے یا عاریتاً دیا ہے، یا اس طرح کا کوئی کام کیا ہے تو اس کا ہوگا ورنہ اس کا کچھ نہیں ہوگا (۲)۔

دس سال کی تحدید کا مدار اس حدیث پر ہے جس کو ''المدونۃ'' میں عبدالجبار بن عمر سے، انہوں نے ربیعہ بن ابوعبدالرحمٰن سے، انہوں نے سعید بن مسیّب سے روایت کیا اور وہ اس کو رسول اللہ ﷺ تک پہنچاتے ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "**من حاز شيئا عشر سنين فهو له**" (جو شخص دس سال تک کسی چیز کا حیازہ کرلے وہ اسی کی ہوگی)۔

عبدالجبار نے کہا: مجھ سے عبدالعزیز بن مطلب نے، انہوں نے زید بن اسلم سے، انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے اسی کے مثل بیان کیا ہے (۳)۔

اس کو زید بن اسلم نے مرفوعاً یوں روایت کیا ہے: "**من احتاز شيئا عشر سنين فهو له**" (۱) (جو شخص کسی چیز کا دس سال تک حیازہ کرے وہ اسی کی ہوگی)، نیز ابوداؤد نے اس کا ذکر باب الاقضیہ میں کیا ہے (۲)، ''التوضیح'' میں ہے: اور دس سال ہی کو ابن القاسم، ابن عبدالحکم اور اصبغ نے اختیار کیا ہے۔

ابن القاسم کے یہاں جیسا کہ ''المواز یہ'' میں ہے، سات آٹھ سال اور دس سے قریب دس سال ہی کی طرح ہے (۳)۔

ابن رشد، مستخرجہ کے کلام پر اپنی شرح میں کہتے ہیں کہ ان کی مراد دس سال اور اس سے قریب ہے (واللہ اعلم): دو تین مہینے اور ان سے قریب ایک سال کا تہائی اور اس سے کم ہے، ایک قول ہے: جو دس سالوں سے قریب ہو اس کو ایک دو سال کے حیازہ سے دیکھا جائے گا (۴)۔

حطاب نے کہا: الحاصل مدت حیازہ کے بارے میں تین اقوال ہیں:

اول: امام مالک کا قول، کہ متعین سال کی کوئی تحدید نہیں بلکہ امام کے اجتہاد و رائے پر موقوف ہوگا۔

دوم: مدت دس سال ہے، یہی معتمد قول ہے، اس کا مدار حدیث پر ہے، نیز ابن سحنون نے اس کی یہ توجیہ کی ہے کہ چونکہ اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی کو دس سال کے بعد جنگ کا حکم دیا تھا، لہٰذا یہ مہلت دینے

---

(۱) المدونہ ۴/ ۹۹۔

(۲) المدونہ ۴/ ۱۰۰۔

(۳) حدیث: "من حاز شيئا عشر سنين فهو له......" کی روایت ابن القاسم نے المدونہ (۵/ ۱۹۲ شائع کردہ دار صادر) میں حضرت سعید بن المسیبؒ سے مرسلاً کی ہے، اس کی اسناد میں عبدالجبار بن عمر ایلی ہیں جو ضعیف ہیں، جیسا کہ

= التہذیب لابن حجر (۶/ ۱۰۳، ۱۰۴ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں ان کے سوانح میں ہے۔

(۱) حدیث: "من احتاز شيئا عشر سنين فهو له......" کی روایت ابوداؤد نے المراسیل (ص ۲۸۶ طبع الرسالہ) میں حضرت زید بن اسلمؒ سے مرسلاً کی ہے۔

(۲) تحفۃ الأشراف ۱۳/ ۱۹۷، المراسیل لابی داؤد تحقیق عبد العزیز عز الدین السیروان ص ۲۰۲۔

(۳) مواہب الجلیل ۶/ ۲۲۳۔

(۴) البیان والتحصیل ۱۱/ ۱۸۶۔

میں نہایت کافی ہوگا۔

سوم: مدت حیازہ سات سال یا اس سے زیادہ ہے، یہ ابن القاسم کا دوسرا قول ہے۔

اگر حیازہ ارفاق (نفع رسانی) میں ہو تو ابن فرحون کے لڑکے سے منسوب ''المسائل الملقوطہ'' میں ہے: (مسئلہ) کوئی نہر کسی شخص کی زمین میں چار سال سے جاری ہو، جس کی زمین میں یہ نہر جاری ہو وہ خاموش رہے، تو ایک سال رہنا حیازہ نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس سے چشم پوشی کی جاتی ہے، اور چار سال تک خاموش رہنا لمبا زمانہ ہے (۱)۔

لیکن اگر حیازہ منقول میں ہو تو اصبغ نے کہا: کپڑوں میں ایک دو سال گذرنا حیازہ ہوگا اگر ان کو روز مرہ پہنا جائے، سواری کے جانوروں میں دو تین سال حیازہ ہوگا اگر ان کی سواری کی جائے، اور باندیوں میں اگر ان سے خدمت لی جائے، غلاموں اور سامان تجارت میں اس سے اوپر ہے، لیکن ان میں سے کسی میں بھی دو اجنبیوں کے مابین دس سال تک نہیں پہنچے گا، جیسا کہ اصول یعنی غیر منقولہ میں کہا جاتا ہے (۲)۔

''المدونہ'' کی عبارت سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ کپڑوں، سامان تجارت اور جانور میں اور گھروں میں مدت کے بارے میں کوئی فرق نہیں ہوگا، ''المدونہ'' کی اصل عبارت یہ ہے: ''میں نے کہا: یہ بتائیے کہ سارے چوپائے، کپڑے، سامان تجارت، اور سارے حیوانات کے بارے میں کیا امام مالک کی رائے یہ تھی کہ اگر کوئی دوسرے کی موجودگی میں ان کا حیازہ کرلے، اور جس کے خلاف ان کا حیازہ کیا جائے وہ ان چیزوں کا دعوی کرے تو اس کا کوئی حق ان میں نہ ہوگا، اس لئے کہ اس نے ان کا حیازہ اس کے خلاف کرلیا ہے، اور کیا امام مالک ان چیزوں کے بارے میں وہی کہتے تھے جو وہ گھروں اور حیازہ کے بارے میں کہتے ہیں؟ تو انہوں نے فرمایا: میں نے امام مالک سے اس کے متعلق کچھ نہیں سنا، البتہ میرے نزدیک اس کا حکم وہی ہے جو امام مالک نے گھروں کے بارے میں فرمایا اگر ان کپڑوں کو روز مرہ استعمال کیا جائے اور جانوروں کو کرایہ پر دیا جائے اور سواری کی جائے (۱)۔

''المدونہ'' کی عبارت کو اس امر پر محمول کرنا واجب ہوگا کہ تحدید ناقابل تبدیلی نہیں، بلکہ یہ حاکم کی رائے پر موقوف ہوگی، وہ مسئلہ سے متعلقہ حالات کو مدنظر رکھ کر الگ الگ عرف و اشخاص کی مناسبت سے ہر حالت کا اس کے مناسب حکم دے گا۔

۱۳ - وارث کے حیازہ کی مدت، مورث کے حیازہ کی مدت کے ساتھ ملائی جائے گی، لہذا اگر مورث کسی چیز کا پانچ سال حیازہ کرے، اور وارث بھی اس کی حیازہ پانچ سال کرے تو ان دونوں مدتوں کو ملا دیا جائے گا، اور مدعی کا حق ساقط ہوجائے گا (۲)۔

۱۴ - ششم: یہ کہ محوز وقف نہ ہو: لہذا اگر محوز وقف ہو تو دعوی ساقط نہ ہوگا اگرچہ لمبا زمانہ گذر جائے، ابن رشد کی ''نوازل'' میں ہے: ان سے کچھ ایسے لوگوں کے بارے میں پوچھا گیا جن کا اپنی املاک پر قبضہ ہے، اور تقریباً ستر سال سے نسل در نسل وراثت چلی آرہی ہے، وہ اس میں تصرف کرتے ہوئے تعمیر کرتے ہیں، درخت لگاتے ہیں، اس کا معاوضہ دیتے ہیں، تقسیم کرتے ہیں، اور اپنی ملکیت سے نکالنے کے دوسرے بہت سے طریقے استعمال کرتے ہیں، پھر کوئی ایسا شخص ان کے خلاف ان کے وقف ہونے کا دعوی کرے جو حاضر ہو، خود اس

---

(۱) مواہب الجلیل ۶/ ۲۸۴۔
(۲) البیان والتحصیل ۱۱/ ۱۵۰۔

(۱) المدونہ ۴/ ۹۹۔
(۲) مواہب الجلیل ۶/ ۲۲۵۔

کو اور اس سے قبل اس کے مورث کو مذکورہ تصرفات کا علم ہو؟ تو انہوں نے حسب ذیل جواب دیا: وقف کا فیصلہ اس وقت واجب ہوگا جبکہ وقف کرنا اور وقف کرنے کے دن شیٔ موقوف پر واقف کی ملکیت ثابت ہوجائے، اور موقوفہ املاک کی تعیین صحیح طریقہ پر ان کے حیازہ کے ذریعہ ہوجائے۔ جب یہ تمام چیزیں اپنے طور پر ثابت ہوجائیں اوران پر قابض لوگوں کو اس کی اطلاع دے کر ان سے اپنا ثبوت پیش کرنے کے لئے کہا جائے، اوران کے پاس کوئی ثبوت وحجت نہ ہو، سوائے اس کے کہ مدعی اور اس سے قبل اس کے باپ نے یہ املاک ان لوگوں کے ہاتھ میں چھوڑ دی، اور زمانہ دراز سے اپنے حق کا مطالبہ نہیں کیا، حالانکہ ان کو ان املاک میں تصرفات کا علم تھا تو وقف کا فیصلہ کرنا واجب ہوگا، اوراس کا فیصلہ لازم ہوگا [۱]۔

وقف عام کا حکم جس میں مسجد، راستہ اور مفادات عامہ داخل ہیں بدرجہ اولی یہی ہوگا۔

زرقانی نے کہا: اور حیازہ کی ایک شرط یہ ہے کہ حائز شیٔ محوز کی ملکیت کا دعوی کرے اگرچہ ایک ہی بار ہو لیکن اگر اس کے پاس محض حیازہ کے علاوہ کوئی حجت وثبوت نہ ہو تو یہ اس کے لئے بے سود ہوگا [۲]۔

اپنے حیازہ کے ذریعہ ملکیت کے دعوے دار حائز کے لئے فائدہ اسی وقت ہوگا جب کہ اس اصل محوز میں حیازہ کا ذریعہ معلوم نہ ہو اور یہ ثابت نہ ہو کہ یہ مثلاً عاریت کے ذریعہ تھا یا نہیں؟ یعنی کیا یہ چیز ایسے طریقہ سے حیازہ میں داخل ہوئی ہے جس سے ملکیت منتقل نہیں ہوتی ہے، جیسے عاریت اور مکان رہائش کے لیے دینا وغیرہ یا نہیں؟ اس لئے کہ اگر ثابت ہوجائے کہ وہ اس طرح کے کسی ذریعہ سے داخل

(۱) مواہب الجلیل ۶/ ۲۲۵۔

(۲) شرح الزرقانی علی خلیل ۷/ ۲۲۴۔

ہوئی تھی تو اس کا حیازہ بے سود ہوگا اگرچہ طویل ہو [۱]۔

حیازۃ کے لوازمات:

۱۵- ابن حاجب کہتے ہیں: دعوی کی تین قسمیں ہیں:

الف۔ دعوی مشبہ: ایسا دعوی کہ تعلقات ثابت کئے بغیر محض دعوی سے ہی مدعا علیہ پر قسم واجب ہوجائے، یہ وہ دعوی ہے جو مدعی و مدعا علیہ کے شایان شان ہو، جیسے بازاروں میں پیشہ ور کاریگروں اور تجار پر دعوی، اور مسافر کا اپنے رفقاء سفر پر دعوی۔

ب۔ دعوی بعیدہ: ایسا دعوی جو صحیح دعوی کے مشابہ نہ ہو، لہذا اس کو نہ سنا جائے گا اور نہ اس پر کوئی توجہ دی جائے گی، جیسے کسی ایسے حائز کے قبضہ میں موجودہ گھر پر دعوی جس میں وہ ایک لمبی مدت سے انہدام، تعمیر، اور آبادکاری کے ذریعہ تصرف کرتا ہے، اور دعوے دار موجود ہو خاموش ہو حالانکہ کوئی مانع یعنی خوف، نسبی قرابت، سسرالی رشتہ اور شبہ نہ ہو۔

ج۔ دعوی مشبہ اور بعیدہ کے درمیان دعوی متوسط، اس کے مدعی کی بات سنی جائے گی، اس کو بینہ پیش کرنے کا موقع دیا جائے گا، اگر وہ بینہ پیش نہ کرسکے تو مدعا علیہ سے حلف لی جائے گی، بشرطیکہ اس میں کوئی عیب نہ ہو۔

لیکن ایسا دعوی جس میں دوسرے شخص پر عیب ہو جو اس کے لائق نہیں تو اس میں قسم نہیں ہوگی [۲]۔

لہذا ابن حاجب جیسا کہ مذکور بالا عبارت سے معلوم ہوتا ہے، شرائط کے ساتھ حیازہ کو اس قطعی گواہی کی طرح مانتے ہیں جو گواہی پیش کرنے والے کے لئے بلاقسم حق ثابت کردیتی ہے، اس بنا پر مدعی کا دعوی سرے سے باطل ہوگا، اور حائز کے ثابت کرنے میں عرف کی

(۱) المہدی علی حلی المعاصم ج ۳، کراس ۲۹ ص ۳۔

(۲) حوالہ سابق، ج ۳، کراس ۲۸ ص ۶۔

شہادت کی وجہ سے مدت کا طویل ہونا کافی ہے،اور ابن حاجب عرف کودو گواہوں کی طرح مانتے ہیں۔

١٦-ابن رشد نے تفصیل کرتے ہوئے کہا ہے: حائز پر دعوی کی چند اقسام ہیں، ہرقسم کا الگ الگ حکم ہے۔

١- حائز کے خلاف مدعی کے دعوی کی تائید میں کوئی بینہ یا حائز کا اقرار نہ ہو، اور دعوے میں اس سبب کا ذکر نہ ہوجس کی وجہ سے حائز تصرف کرتا ہے، اور یہ دعوی دس سال کے بعد ہو، اس طرح کے دعوی میں حائز سے کچھ نہیں پوچھا جائے گا، اور مدعی کے دعوے کو رد کرنے کے لئے حائز پر قسم لازم نہ ہوگی۔

٢- پہلی صورت کے مثل ہے لیکن اس میں مدعی دعوی کرے کہ حائز حوز میں تصرف محض کرایہ داری یا مکان میں رہائش دینے یا اعارہ کی وجہ سے کررہا ہے، تو اب مدعی کے دعوی کو رد کرنے کے لئے حائز پر قسم واجب ہوگی۔

٣- دعوے دار مدت حیازہ کے ختم ہونے سے قبل دعوی کرے لیکن اپنے دعوے کی تائید میں کوئی چیز پیش نہ کرے تو حائز پر قسم واجب ہوگی۔

٤- حیازہ کی مدت کے بعد مدعی کے دعوے کی تائید بینہ یا حائز کے اقرار سے ہو تو اب حائز سے دریافت کیا جائے گا کہ کس طرح سے محوز اس کے پاس آئی، اگر وہ اس کی کوئی صورت بیان کردیتا ہے تو اس کی قسم کے ساتھ اس کو قبول کیا جائے گا، اور مدعی کا دعوی ساقط ہوجائے گا، خواہ حائز یہ بتائے کہ مدعی یا اس کے مورث سے خریداری کے ذریعہ یا اس کی طرف سے ہبہ یا صدقہ کے ذریعہ وہ چیز اس کے پاس آئی ہے، ابن رشد نے نقل کیا ہے کہ ابن القاسم نے خریداری اور تبرع کے دعوے کے درمیان فرق کیا ہے، چنانچہ ان سے اس شخص کے بارے میں دریافت کیا گیا جس کے قبضہ میں گھر یا زمین ہو، کوئی دوسرا شخص اس کے خلاف بینہ پیش کردے کہ وہ گھر میرا یا وہ زمین میری ہے، یا جس کے قبضہ میں وہ گھر یا زمین ہے وہ اقرار کرلے کہ یہ گھر یا زمین اسی کی ہے، پھر قابض دعوی کرے کہ اس نے اس کو میرے ہاتھ فروخت کردیا ہے یا مجھ کو صدقہ کیا ہے، یا مجھ کو ہبہ کیا ہے، یا اس طرح کا کوئی اور دعوی کرے، لیکن اپنے کسی دعوے پر بینہ پیش نہ کرسکے تو ابن القاسم نے کہا: اعتبار اس شخص کے قول کا اس کی قسم کے ساتھ ہوگا جس کے قبضہ میں وہ ہے۔ اگر وہ شئی اتنے زمانہ سے اس کے قبضہ میں ہو کہ عام طور پر اتنے زمانہ میں بیع کا بینہ ضائع ہوجاتا ہے، البتہ صدقہ، ہبہ اور مکان میں ٹھہرانے کے سلسلہ میں میری رائے یہ ہے کہ گھر کے مالک سے اللہ وحدہ لاشریک لہ کی قسم لی جائے کہ نہ اس نے ہبہ کیا، نہ صدقہ کیا، نہ اس نے اس کو اس گھر میں ٹھہرایا ہے، جو کچھ ہوا محض اس کے ساتھ حسن سلوک کے طور پر ہوا ہے[1]، تو وہ گھر اس کو لوٹا دیا جائے گا، اور اس سے پہلے وہ نئی تعمیر کی منہدم ہونے کی حالت میں جو قیمت ہو وہ ادا کرے گا، اگر گھر رکھنا نہ چاہے تو گھر توڑ کر اس کا سامان اس کے حوالے کردے، بیع اور تبرع میں فرق کرنے کی وجہ یہ ہے کہ املاک کو منتقل کرنے میں اصل بیع ہی ہے، اور تبرع بیع کے مقابلہ میں نادر ہے، لہذا تبرع کے مدعی کا دعوی کمزور ہوگا۔

اگر مدعی بینہ قائم کردے کہ اس نے اس کو حائز سے خریدا ہے اور حائز اس میں اس کی تصدیق کرے لیکن بیع کے بعد اقالہ ہوجانے کا دعوی کرے تو حائز کی بات اس کی قسم کے ساتھ تسلیم کی جائے گی، ابن عاصم نے کہا:

وإن يكن مدعيا إقالة
فمع يمينه له المقالة

---

(١) البیان والتحصیل ١١/١٨٦، الرہونی ٧/ ٥١٧۔

(اگر وہ اقالہ کا دعوے دار ہو، تو اس کی قسم کے ساتھ اس کا قول معتبر ہوگا)۔

اجنبی شرکاء کے مابین حیازۃ:

۱۷- حیازہ کے اس درجے کا حکم تمام تفصیلات میں سابقہ درجے کی طرح ہے، البتہ حیازہ اسی وقت مؤثر ہوگا جب کہ وہ دوسری نوع کا ہو، یعنی درختوں کے بارے میں پودے لگانا اور اکھاڑنا، گھروں کے بارے میں تعمیر کرنا اور منہدم کرنا، جانوروں کو کرایہ پر دے کر اس کی اجرت لینا، لیکن اگر حیازہ کمزور ہو اور رہائش یا زراعت یا خدمت لینے کی شکل میں ہو تو مدعی اپنے حق پر باقی رہے گا اگرچہ مدت گذر جائے [۱]۔

مطرف سے منقول ہے کہ اجنبی شرکاء غیر شرکاء کے درجہ میں ہیں، ابن رشد نے اس قول کو کمزور قرار دیا ہے، اس لئے کہ چشم پوشی کے بارے میں شرکت کے تعلق کی تاثیر کو لغو قرار دینا حقیقت سے بعید ہے، پھر انہوں نے اس کو ترجیح دی کہ اجنبی شرکاء کا حکم اہل میراث کے علاوہ غیر شریک رشتہ داروں کے حکم کی طرح ہوگا، اس اختیار کی وضاحت اگلے فقرہ سے ہوگی۔

غیر شریک رشتہ دار اور شریک رشتہ داروں کے مابین حیازۃ:

۱۸- غیر شریک رشتہ دار اور شریک رشتہ داروں کے مابین حیازہ کے بارے میں ان دونوں درجات کے بارے میں ابن رشد نے تین اقوال لکھے ہیں:

اول: اگر ان کے درمیان حیازہ منہدم کرنے اور تعمیر کرنے کی شکل میں ہو، اور مسلسل دس سال رہے تو یہ مدعی کی حجت کو ختم کرنے والا ہوگا۔

دوم: ان کے مابین حیازہ تبھی ہوگا جب چالیس سال گذر جائیں۔

سوم: شریک اور غیر شریک رشتہ داروں کے درمیان فرق ہوگا، چنانچہ غیر شریک رشتہ داروں کے لئے منہدم کرنے اور تعمیر کرنے کے ساتھ دس سال کی مدت کافی ہوگی، لیکن شرکاء کے لئے چالیس سال کی مدت ضروری ہوگی۔

ان اقوال میں معتمد دوسرا قول ہے [۱]۔ زرقانی خلیل کے قول کے تجزیہ میں کہتے ہیں: ہدم و تعمیر اور ان کے قائم مقام چیز کے ساتھ، شریک رشتہ دار کے بارے میں دو اقوال ہیں: اول: دس سال، دوم: ان دونوں کے ساتھ چالیس سال سے زیادہ ہونا، اور یہی قول معتمد ہے [۲]۔

یہ اس صورت میں ہے جب کہ رشتہ داروں کے درمیان خواہ وہ شریک ہوں یا نہ ہوں عداوت نہ ہو، اور اگر ان میں عداوت ہو تو ان کا حکم اجنبی لوگوں کے سابقہ حکم کی طرح ہے، ابن عاصم کہتے ہیں:

والأقربون حوزهم مختلف
بحسب اعتمارهم يختلف
فإن يكن بمثل سكنى الدار
والزرع للأرض والاعتمار
فهو بما يجوز الأربعين
وذو تشاجر كالأبعدين [۳]۔

(اور رشتہ داروں کا حوز ان کی آبادکاری کے لحاظ سے الگ الگ ہوگا۔ لہذا اگر گھر میں رہائش، کھیتی میں کاشت اور آبادکاری جیسے عمل سے ہو۔ تو اس صورت میں حیازہ چالیس سال کے گذرنے سے ہوگا،

(۱) الدسوقی علی شرح الدردیر ۴/ ۲۳۵۔

(۱) البیان والتحصیل ۱۱/ ۱۸۷۔
(۲) شرح عبدالباقی الزرقانی ۷/ ۲۲۶۔
(۳) حاشیۃ الشیخ المہدی ۳/ ۳۰۔

اور جن رشتہ داروں میں عداوت ہوگی وہ اجنبی لوگوں کی طرح ہوں گے)۔

یہی حکم اس صورت کا ہے جب کہ شہر میں درگذر کرنے کا عرف و رواج نہ ہو، اس کو ابن سلمون نے اپنے وثائق میں نقل کیا ہے[۱]۔

باپ بیٹے کے درمیان حیازۃ:

۱۹- چونکہ باپ بیٹے کے درمیان چشم پوشی کا مختلف ممالک میں عرف ورواج ہے، لہذا ان میں سے ایک کا دوسرے پر حیازہ اگر پہلی قسم کا ہو تو اس کا اثر نہیں ہوگا، اور ان میں سے مدعی کے لئے کسی مدت کی تحدید کے بغیر مطالبہ کا حق ہوگا، اور اگر دوسری قسم کا ہو یعنی منہدم کرنے یا تعمیر کرنے یا درخت لگانے یا کرایہ پر دینے اور اس کی اجرت لینے کے ذریعہ ہو تو حیازہ اسی وقت اثر انداز ہوگا جب کہ اس قدر لمبی مدت تک جاری رہے جس میں ثبوت مٹ جاتے ہیں، اور ہر ایک کے دعوے کی حقیقت کیا ہے اس کے علم کی راہ بند ہوجاتی ہے، لہذا اگر حیازہ اس قدر طویل المدت ہوجائے تو مدعی کی حجت ختم ہوجائے گی، اور حائز کے حق میں جو ملکیت کا مدعی ہو فیصلہ کردیا جائے گا، زرقانی نے اس مدت کے لئے کوئی معین وقت مقرر نہیں کیا ہے، بلکہ اس کو گواہوں کی عمر کے ساتھ متعلق کیا ہے، اور ''مختصر المتیطی'' کے حوالہ سے لکھا ہے کہ انہوں نے ایک جگہ بیس سال کا ذکر کیا ہے، اور ایک جگہ چالیس سال سے زیادہ کا، پھر یہ اشکال پیش کیا ہے کہ باپ بیٹا ہونے کے تعلق کے علاوہ دیگر رشتہ داروں کے مابین حیازہ چالیس سال سے زائد ہونے پر ہوتا ہے، تو پھر باپ اور بیٹے کے درمیان بیس سال والے قول کے مطابق اس سے کم کیسے ہوگا، یا یہ چالیس سال والے قول کے مطابق برابر کیسے ہوگا[۲]؟

(۱) وثائق ابن سلمون ۲/ ۴۳۔

(۲) الزرقانی ۷/ ۲۲۶۔

دردیر نے ''مختصر خلیل'' کی اپنی شرح میں باپ بیٹے کے درمیان کم سے کم مدت کی مقدار ساٹھ سال بتائی ہے[۱]۔

سسرالی قرابتداروں اور غلاموں کے درمیان حیازۃ:

۲۰- مولی میں اعلی (آزادکنندہ) واسفل (آزادشدہ) دونوں داخل ہیں اگر ان کے درمیان کوئی رشتہ داری نہ ہو، اس درجے کے بارے میں ابن القاسم کے تین مختلف اقوال ہیں: اول: یہ رشتہ داروں کی طرح ہوں گے، لہذا ان کے درمیان حیازہ نہایت طویل ہونے پر ہی ہوگا، یعنی اس کی مدت چالیس سال سے زیادہ ہوجائے خواہ تصرف منہدم کرنے اور تعمیر کرنے یا ان کے قائم مقام کسی عمل کے ذریعہ ہو، یا کرایہ داری کے ذریعہ آمدنی حاصل کرنے کی شکل میں ہو یا بذات خود اس میں رہائش یا اس کی کاشت کی شکل میں ہو، ایک قول یہ ہے کہ یہ غیر شریک اجنبی لوگوں کی طرح ہوں گے، لہذا حیازہ کے لئے مطلق تصرف کے ساتھ دس سال کافی ہوں گے، خواہ تصرف منہدم کرنے یا تعمیر کرنے یا ان دونوں کے قائم مقام کسی عمل کے ذریعہ یا اجارہ کے ذریعہ یا بذات خود رہائش یا کاشت کاری کرکے اس کی آمدنی حاصل کرنے کے ذریعہ ہو، اور ایک قول یہ ہے کہ وہ شریک اجنبی لوگوں کی طرح ہوں گے، لہذا حیازہ میں منہدم کرنے یا تعمیر کرنے یا ان کے قائم مقام کسی عمل کی شکل میں تصرف کے ساتھ دس سال کافی ہوں گے، آمدنی حاصل کرنے یا رہائش یا کاشت کاری کی شکل میں تصرف کرنا کافی نہیں ہوگا۔

اگر اصہار (سسرالی رشتہ دار) کے مابین کوئی رشتہ داری ہو تو ان میں وہی حکم جاری ہوگا جو رشتہ داروں میں جاری ہوتا ہے[۲]۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۳۶۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۳۶۔

پانچوں درجات میں عقار کے علاوہ میں حیازۃ:

۲۱- گذر چکا ہے کہ منقولات میں اجنبی لوگوں کے مابین حیازہ کی مدت مکانات واراضی کی مدت سے کم ہے، لیکن ان کے علاوہ لوگوں میں منقولات اور اراضی کے حیازہ میں فرق نہیں ہوگا، خلیل کہتے ہیں: صرف اجنبی کے حیازہ میں ہی مکان اور غیر مکان میں فرق ہوتا ہے، اس کا مفہوم یہ ہے کہ رشتہ داروں کے درمیان اراضی اور منقول کے حیازہ میں کوئی فرق نہیں ہوگا، لہذا چالیس سال سے زائد ہونا ضروری ہوگا، راجح یہ ہے کہ منقول اگر ان سامانوں کی طرح ہے جن کی مدت لمبی ہوتی ہے، جیسے تانبا اور بچھانے کے فرش وغیرہ جو استعمال کی ہوں، تو ان میں دس سال کافی ہوگا، اور جن کی مدت لمبی نہیں ہوتی جیسے پہننے کے کپڑے، تو ان کا حکم اس کے برخلاف ہوگا، لہذا ان میں اجتہاد کے ذریعہ اس سے کم عرصہ ہونا چاہئے۔

زرقانی اس کی وضاحت یوں کرتے ہیں: نہ کہ کپڑے جیسی چیز جو استعمال میں ہو، لہذا اس کا حیازہ اس سے کم مدت میں ہونا چاہئے، کیونکہ اتنی مدت تک وہ باقی نہیں رہتے، اس لئے ان کی یہ مدت مقرر کرنا حقیقت سے بعید ہوگا[1]۔

تیسری نوعیت کا تصرف:

۲۲- گذر چکا ہے کہ حیازہ کے سبب تصرف کی چند قسمیں ہیں: سب سے قوی قسم: بیع، ہبہ، صدقہ، عطیہ کی شکل میں تصرف کرنا ہے، اور اس جیسے دوسرے تصرفات ہیں جو مالک سے ملکیت کے حقوق ختم کردیتے ہیں۔ حائز سے حقوق کا ختم ہونا دو صورتحال سے خالی نہیں، یا تو مکمل حقوق ختم ہوجائیں گے یا بعض حقوق ختم ہوں گے، اگر مکمل حقوق ختم ہوجائیں تو اس کے چند حالات ہیں:

الف۔ پہلی حالت: محوز عنہ کی موجودگی میں حائز اس کی بیع کرے اور محوز عنہ اس پر اعتراض کرے تو بیع نافذ نہ ہوگی۔

ب۔ دوسری حالت: محوز عنہ مجلس بیع کے وقت بلا عذر خاموش رہے، اور مجلس ختم ہونے کے بعد اپنے حق کا مطالبہ کرے، اس صورت میں بیع نافذ ہوگی اور وہ ثمن کا مستحق ہوگا، اور اگر وہ خاموش رہے یہاں تک کہ ایک سال یا اس کے قریب عرصہ گذر جائے تو بیع نافذ ہوگی، اور فروخت کرنے والا ثمن کا مستحق ہوگا بشرطیکہ اپنے خصوصی سبب (یعنی خریداری یا مقاسمہ) کے بیان میں جس کی وجہ سے وہ اپنے کو تنہا مالک سمجھتا ہے قسم کھائے۔

ج۔ تیسری حالت: وہ مجلس بیع میں حاضر نہ ہو، بیع ہونے کے بعد اس کو اس کا علم ہو اور خبر ملتے ہی وہ دعوی کرے، تو وہ اپنے حق پر رہے گا، اگر چاہے تو بیع کو نافذ کرے گا اور ثمن لے لے گا، اور اگر چاہے گا تو بیع کو رد کردے گا۔

د۔ چوتھی حالت: مجلس عقد میں حاضر نہ ہو، بیع ہونے کے بعد اس کو اس کا علم ہو اور وہ سال یا اس کے قریب عرصہ گذرنے کے بعد دعوی کرے تو بیع نافذ ہوگی اور اس کو صرف ثمن ملے گا۔

ھ۔ پانچویں حالت: وہ حاضر نہ ہو، اس کو خبر ملے اور وہ خاموش رہے یہاں تک کہ حیازہ کی مدت گذر جائے تو وہ کسی چیز کا حقدار نہیں ہوگا۔

و۔ چھٹی حالت: ہبہ یا صدقہ کرے، اور وہ اس مجلس میں حاضر ہو اور اعتراض کرے تو وہ اپنے حق پر رہے گا۔

ز۔ ساتویں حالت: حالت سابقہ کی طرح ہے، لیکن فرق یہ ہے کہ وہ عقد کی مجلس میں خاموش رہے، پھر بعد میں اپنے اعتراض کا اظہار کرے تو اس کو کچھ نہیں ملے گا۔

ح۔ آٹھویں حالت: وہ مجلس عقد سے غائب ہو اور خبر ملتے ہی

---

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۲۶۔

دعویٰ کرے تو وہ اپنے حق پر باقی رہے گا۔

ط۔ نویں حالت: سال یا اس کے قریب عرصہ گذرنے کے بعد دعوی کرے تو اس صورت میں حائز کا قول معتبر ہوگا[1]۔

زیر حیازت چیز کے بعض حصے کو ضائع کردینے کی متعدد شکلیں:

اسی طرح اگر بعض حصے ضائع کردیئے ہوں تو اس کی مختلف شکلیں ہیں:

پہلی شکل: اگر اکثر حقوق کو ضائع کردے تو فوت شدہ حقوق کا حکم سابقہ تفصیل کے مطابق ہوگا، اور اگر کم حقوق کو ضائع کرے تو اس میں اختلاف ہے، یحییٰ نے ابن القاسم سے نقل کیا ہے کہ اقل اکثر کے تابع ہوگا، حائز اپنی قسم کے ساتھ اس کا مستحق ہوگا، اور سحنون کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن القاسم کی رائے اقل کو اکثر کے تابع کرنے کی نہیں، لہذا محوز علیہ کی قسم کے بعد اس کا حق ہوگا۔

دوسری شکل: اگر اقل حقوق کو ضائع کرے تو اس میں بھی ابن القاسم سے دو اقوال منقول ہیں: ایک روایت کے مطابق اقل کا حیازہ پورا ہوجائے گا، اور اکثر اپنے حال پر باقی رہے گا، اس پر حیازہ کے سابقہ معیاروں کو منطبق کیا جائے گا، اور ایک روایت ہے کہ اقل اکثر کے تابع ہوگا، لہذا مطالبہ کا حق ختم نہیں ہوگا، اور محوز علیہ اپنا حق لے گا۔

اگر آدھے حقوق ضائع کردے تو ہر ایک کا اپنا اپنا حکم ہوگا، ایک دوسرے کے تابع نہ ہوں گے[2]۔

حق ملکیت کے ثبوت سے حیازۃ کا مؤخر ہونا:

۲۳ - اگر کوئی شخص کسی شرعی طریقہ سے کسی مال کا مالک ہو اور اس پر اس کے حیازہ میں تاخیر ہوجائے تو کیا یہ حیازہ اس کے حق کو ساقط کرنے والا سمجھا جائے گا؟ اگر وہ ملکیت میں آنے اور حیازہ میں تاخیر کی وجہ بیان کردے تو مدت کا کوئی اثر ملکیت پر نہیں پڑے گا، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "لا يبطل حق امرىء مسلم وإن قدم"[1] (مسلمان آدمی کا حق ختم نہیں ہوتا اگرچہ پرانا ہوجائے)، لہذا اگر کسی عورت کے لئے اس کا مہر کچھ اراضی مقرر کرے اور وہ شوہر یا اس کے والد کی طرف سے کچھ اراضی پر قبضہ پالے اور کچھ حصہ باقی رہ جائے جس پر قبضہ نہ کرسکے یہاں تک کہ مالک اصلی مرجائے اور قبضہ شوہر کا ہو، تو عورت کا اپنے حق کے مطالبہ میں مدت کے دراز ہونے سے کوئی اثر نہیں پڑے گا، عورت اس کی حقدار ہوگی یہاں تک کہ معلوم ہوجائے کہ عورت نے اپنا مہر کسی وجہ سے ساقط کردیا ہے[2]۔ اسی طرح ابن الحاج نے لکھا ہے کہ اگر کوئی شخص مدعا علیہ یا اس سے قبل اس کے باپ سے خریداری کا دعوی کرے اور خریداری کی تاریخ بیس سال سے پہلے کی ہو، اور کہے کہ اس کو اپنے باپ یا دادا کی خریداری کا علم اب تک نہیں تھا، تو وہ اس پر قسم کھائے گا اور املاک لے لے گا۔ اس پر رہونی نے یہ حاشیہ لکھا ہے: اس پر ان کی اس عبارت سے اعتراض نہیں کیا جائے گا کہ خریداریوں کے رسوم وعلامات کی وجہ سے اس کو حائز کے قبضہ سے نہیں نکالا جائے گا، اس لئے کہ اس کا محل تب ہے جب کہ عقد شراء مدعا علیہ سے نہ ہو، کیونکہ خریداری کے عقود کے سبب نہ لینے کی علت یہ ہے کہ بسا اوقات انسان غیر مملوک چیز کو بیچ دیتا ہے، اور چونکہ یہ علت اس صورت میں موجود نہیں ہے جب مدعا علیہ خود ہی فروخت کرنے والا ہو تو

(۱) الزرقانی ۷/۲۲۷۔
(۲) البیان والتحصیل ۱۱/۱۴۸، ۱۵۰، ۱۸۷، ۱۸۸۔

(۱) حدیث: "لا يبطل حق امرىء مسلم وإن قدم......" کا ذکر صاحب مواہب الجلیل (۶/۲۳۰ شائع کردہ مکتبہ نجاح) نے کیا ہے، لیکن کسی حدیث کی کتاب کا حوالہ نہیں دیا، اور نہ اس کی روایت کرنے والا ہمیں کوئی نظر آیا۔
(۲) البیان والتحصیل ۱۱/۱۸۹، مواہب الجلیل ۶/۲۳۰۔

خریداری کی علامت مدعی کے لئے اس قدر مؤید ہوگی کہ حائز کے قبضہ کو ہٹانے کی متقاضی ہوگی، اسی طرح اگر حاکم کسی حق کا فیصلہ کردے اور محکوم لہ اپنے حق پر حیازہ نہ کرے تو مقضی علیہ کو حیازہ کے طویل ہونے سے کوئی فائدہ نہیں ہوگا، اور مدعی اپنے حق پر رہے گا خواہ جب بھی دعوی کرے، مقضی علیہ کے ورثاء اس کے قائم مقام ہوں گے، اس کی وجہ یہ ہے کہ حیازہ کا فائدہ صرف اس صورت میں ملتا ہے جب کہ حیازہ میں داخل ہونے کی اصل اور وجہ معلوم نہ ہو، مذکورہ طویل مدت ایک قول کے مطابق بیس سال ہے، جیسا کہ ''کتاب القسمۃ'' میں عیسی کے سماع میں مذکور ہے، ابن حبیب نے اس کی حد پچاس سال بتائی ہے، اور اس کو مطرف اور اصبغ سے نقل کیا ہے، ابن رشد کی تحقیق یہ ہے کہ یہ اس صورت میں ہوگا جبکہ حائز مدت کے طویل ہونے کے بعد دعوی کرے کہ یہ مال اس کی ملکیت میں کسی خاص وجہ کے فیصلے کے بعد آیا ہے، جس سے املاک کا منتقل ہونا درست ہے، لیکن اس کے قبضہ میں محض طویل زمانہ تک باقی رہنا ملکیت کو منتقل کرنے والا نہیں مانا جائے گا (۱)۔

حیازۃ کا، ملکیت کا ایک سبب ہونا:

۲۴ - حیازہ سے ملکیت حاصل ہوتی ہے اگر یہ ایسے مباح مال پر ہو جو اس پر قبضہ کرتے وقت کسی کی ملکیت میں نہ ہو اور اس کو ملکیت میں لینے سے کوئی شرعی مانع بھی موجود نہ ہو، اس میں چار انواع داخل ہیں:

الف۔ احیاء موات (بنجر زمین کی آبادکاری)، دیکھئے: ''احیاء الموات''، ''ارض''۔

ب۔ اصطیاد (یعنی شکار کرنا)، دیکھئے: ''صید''۔

ج۔ گھاس وغیرہ لینا۔ دیکھئے: ''احتشاش''، ''کلأ''۔

د۔ زمین کے اندر موجود چیز کو لینا۔ دیکھئے: ''معادن''، ''رکاز''۔

علاوہ ازیں یہاں حیازہ سے متعلق کچھ اور مسائل ہیں، مثلاً عقد ہبہ میں اس کا ضروری ہونا، اور اس کے بغیر تبرع کا ناتمام ہونا، عقد رہن اور مدعی و مدعا علیہ کی تعیین میں اس کا اثر، حیازہ پر سماعی شہادت کا اثر، ان کے علاوہ اور بھی فقہی مسائل ہیں، جن کو اصطلاحات ''تبرع''، ''دعوی''، ''رہن''، ''شہادۃ''، ''قبض''، ''ہبہ'' میں دیکھا جائے۔

(۱) البیان والتحصیل ۹/ ۲۶۰۔

حیض

تعریف:

۱- حیض لغت میں "حاض" کا مصدر ہے: جب سیلاب امڈ آئے تو کہاجاتا ہے: "حاض السیل": اسی طرح جب ببول کے درخت سے گوند نکلے تو اس وقت کہتے ہیں: "حاضت السمرة"(۱)، اور عورت کو جب ماہواری کا خون آئے تو بولتے ہیں: "حاضت المرأة"۔

حیضة واحد ہے، جمع حیض، جبکہ قیاس کے مطابق حیضات جمع آنی چاہئے۔

حیاض: حیض کا خون، "الحیضة" حاء کے کسرہ کے ساتھ: اسم ہے، حیض کا کپڑا، یعنی وہ کپڑا جس کو حائضہ اپنی شرمگاہ پر رکھتی ہے، اس کپڑے کو "المحیضة" بھی کہتے ہیں، اس کی جمع محایض ہے، بئر بضاعہ والی حدیث میں ہے: "تلقی فیها المحایض" (۲) (اس میں حیض کے کپڑے ڈالے جاتے ہیں)۔

عورت کو حائض کہاجاتا ہے، اس لئے کہ یہ اس کا خاص وصف ہے لیکن چونکہ اس کے لئے فعل مونث کا صیغہ یعنی حاضت آتا ہے اس

(۱) السمرہ: ببول کا درخت جس سے سرخ گوند رستا ہے۔

(۲) حدیث بئر بضاعہ: "تلقی فیها المحایض" کی روایت ابو داؤد (۱/۵۵ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے کی ہے، اس کی سند میں جہالت ہے، لیکن دوسرے طرق سے صحیح ہے، امام احمد اور ابن معین وغیرہ نے حدیث کو صحیح قرار دیا ہے جیسا کہ التلخیص الحبیر لابن حجر (۱/۱۳ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے۔

بنا پر اس کی صفت حائضہ بھی آتی ہے (یعنی تانیث کے ساتھ)، حائض کی جمع حُیَّض اور حوائض اور حائضہ کی جمع حائضات آتی ہے۔

نیز بولتے ہیں: "وتحیضت المرأة"، یعنی عورت نے حیض کے دنوں میں نماز ترک کردی(۱)۔

اصطلاح میں حیض کی بہت سی تعریفات ہیں، جن میں سے اکثر ایک دوسرے سے قریب ہیں، ذیل میں ہر مذہب کی مشہور تعریف لکھی جاتی ہے:

حنفیہ میں سے صاحب "الکنز" نے یوں تعریف کی ہے کہ حیض وہ خون ہے جو بیماری اور کم عمری سے محفوظ عورت کا رحم خارج کرے(۲)۔

مالکیہ میں سے ابن عرفہ نے یوں تعریف کی ہے: حیض وہ خون ہے جو ولادت کے بغیر اس رحم سے خارج ہو جو حمل کی صلاحیت رکھتا ہو(۳)۔

شافعیہ نے اس کی تعریف یوں کی ہے: وہ فطری خون ہے جو بلوغ کے بعد صحت مند عورت کی رحم کے اندر سے مخصوص ومعلوم اوقات میں بلا سبب جاری ہو(۴)۔

حنابلہ تحریر کرتے ہیں: وہ طبعی خون ہے جو ولادت کے سبب کے

(۱) لسان العرب، القاموس المحیط، المصباح المنیر مادہ: "حیض"۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/۱۸۸ طبع دار احیاء التراث العربی، تبیین الحقائق ۱/۵۴ طبع دوم دار المعرفہ۔

شربینی خطیب کا بیان ہے کہ جاحظ نے کتاب الحیوان میں لکھا ہے کہ چار جانداروں کو حیض آتا ہے، آدمی، خرگوش، بجو اور چمگاڈر، دوسرے لوگوں نے مزید چار کا اضافہ کیا ہے، اونٹنی، کتی، چھپکلی اور گھوڑی۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۱/۱۶۸ طبع دار الفکر، مواہب الجلیل ۱/۳۶۴، ۳۶۷ طبع دار الفکر ۱۹۷۸ء۔

(۴) مغنی المحتاج ۱/۱۰۸ طبع دار احیاء التراث العربی، نہایۃ المحتاج ۱/۳۲۳ طبع مصطفی البابی الحلبی ۱۹۶۷ء۔

بغیر رحم کے اندر سے نکلتا ہے جس کا عورت بلوغ کے بعد مقرر ومعلوم وقتوں میں عادی ہوجاتی ہے [1]۔

حیض کے دوسرے نام بھی ہیں، ان میں سے بعض یہ ہے: طمث، عراک اور نفاس [2]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-طہر:

۲- طہر کا لغوی معنی میل کچیل اور ناپاکی سے صاف ہونا ہے، طہر نجاست اور حیض کا نقیض ہے، اس کی جمع اطہار ہے۔

عورت کو ماہواری خون آنا بند ہوجائے اور پاکی دیکھ لے تو کہتے ہیں: ''طهرت المرأة'' (عورت حیض سے پاک ہوگئی)، اور اس کی صفت طاہر ہے اور جب غسل کرلے تو کہا جاتا ہے: ''تطهرت واطهرت''، حیض سے پاکی کے لئے عورت کی صفت طاہر استعمال کرتے ہیں اور نجاست اور دوسرے عیوب سے پاکی کے لئے طاہرہ (تانیث کے ساتھ) [3]۔

شریعت میں طہر حیض کی ضد ہے [4] برکوی کا بیان ہے: طہر مطلق وہ ہے جو نہ حیض ہو نہ نفاس ہو [5]۔

حیض کے باب میں طہر کا لفظ طہر کے لغوی معنی کے مقابلہ میں خاص ہے۔

(۱) کشاف القناع ۱/ ۱۹۶، طبع عالم الکتب ۱۹۸۳ء۔
(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۱۰۸ طبع دار إحیاء التراث العربی، نہایۃ المحتاج ۱/ ۳۲۳ طبع مصطفیٰ البابی الحلبی ۱۹۶۷ء۔
(۳) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: ''طہر''۔
(۴) الکلیات ۳/ ۱۵۴، منشورات وزارۃ الثقافہ، دمشق ۱۹۷۶ء، المغرب / ۲۹۵ طبع دار الکتاب العربی۔
(۵) مجموعہ رسائل ابن عابدین ۱/ ۷۵ طبع دار سعادت ۱۳۲۵ھ۔

ب-قُرْء:

۳- قرء قاف کے فتحہ اور ضمہ کے ساتھ اس کا معنی حیض اور طہر ہے، اس طرح یہ اسمائے اضداد میں سے ہے، جمع ''أقراء''، ''قروء''، ''أقرؤ'' ہے، یہ دراصل وقت کا نام ہے، امام شافعیؒ فرماتے ہیں: قرء وقت کا نام ہے، اور حیض وطہر دونوں اپنے وقت پر آتے ہیں، اس لئے اقراء حیض اور طہر دونوں ہو سکتے ہیں۔

چنانچہ قرء اہل حجاز کے نزدیک طہر اور اہل عراق کے یہاں حیض کو کہتے ہیں [1]۔

ج-استحاضہ:

۴- استحاضہ حیض سے ماخوذ ہے، بروزن استفعال، عورت کو جن ایام میں حیض کا خون آنے کی عادت ہو ان ایام کے بعد بھی خون مسلسل جاری رہے، لغت میں اس کو استحاضہ کہتے ہیں، کہا جاتا ہے: ''استحیضت المرأة''، یعنی حیض کے ایام کے بعد بھی خون جاری رہا، ایسی عورت کو مستحاضہ کہتے ہیں [2]۔

شریعت میں استحاضہ وہ خون ہے جو عورت کو اس کے حیض کے مقررہ اوقات کے علاوہ دنوں میں کسی مرض کی وجہ سے یا کسی رگ کے فساد کے سبب جاری رہے، اس رگ کو ''عاذل'' کہتے ہیں۔

برکوی نے ''رسالۃ الحیض'' میں کہا: استحاضہ ایسے خون کو کہتے ہیں جو رحم کے بجائے اندرون شرمگاہ سے باہر نکلے گو خون حکماً ہو۔ حکماً کی قید سے سارے رنگ کے خون شامل ہوگئے، علامہ ابن عابدین نے کہا: استحاضہ کے خون کی علامت یہ ہے کہ اس میں بو نہیں ہوتی ہے جبکہ حیض کا خون بدبودار ہوتا ہے، استحاضہ کے خون کو دم فاسد اور حیض

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: ''قرء''، الکلیات ۴/ ۵۲، المغرب ص ۳۷۵۔
(۲) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: ''حیض''۔

کے خون کو دم صحیح کہتے ہیں [۱]۔

د-نفاس:

۵-عورت جب بچہ جنے تو اس زچگی کو لغت میں نفاس کہتے ہیں ایسی عورت کو نفساء کہتے ہیں، "نُفَست المرأة و نَفِسَت (کسرہ کے ساتھ) "نَفَاسًا و نَفَاسَةً و نِفَاسًا" عورت کا بچہ جننا، اور اس عورت کو نُفَسا ، نَفُسَاء نَفَساء تینوں طرح بولتے ہیں۔

ثعلب نے کہا ہے: نفساء کے معنی زچہ، حاملہ اور حائضہ ہیں۔

جب عورت کو حیض آئے تو کہا جاتا ہے: "نفست المرأة تنفس" فتحہ کے ساتھ، اسی معنی میں حضرت ام سلمہؓ کی حدیث ہے، وہ فرماتی ہیں کہ میں نبی کریم ﷺ کے ساتھ ایک کالی چادر میں لیٹی ہوئی تھی، اتنے میں حیض کا خون جاری ہوگیا، میں چپکے سے کھسک گئی اور اپنے حیض کے کپڑے کو لیا، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "أنفست" [۲] (یعنی کیا تجھ کو حیض آگیا؟)، اصمعی سے منقول ہے: "نُفِسَتْ" مجہول کا صیغہ بھی استعمال کیا جاتا ہے، صاحب "المصباح" نے کہا ہے: لفظ نفاس کتابوں میں حیض کے معنی میں مشہور نہیں ہے، اور بحالت حیض عورت کے لئے "نفست" مجہول کا صیغہ استعمال نہیں کیا جاتا ہے [۳]۔

اصطلاح شرع میں نفاس وہ خون ہے جو بچہ کی ولادت کے بعد نکلتا ہے، مالکیہ اور حنابلہ نے کہا: ولادت کے سبب سے نکلنے والا خون نفاس ہے۔

امام نووی نے کہا ہے: فقہاء کے یہاں ولادت کے بعد نکلنے والا خون نفاس ہے، اہل لغت ولادت کو نفاس کہتے ہیں [۱]۔

نفاس کا شرعی معنی لغوی معنی سے مختلف ہے، اسی طرح نفاس بمعنی حیض لغوی تعریف ہے شرعی نہیں۔

حیض اور نفاس دونوں اپنے مفہوم اور مراد کے اعتبار سے ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔

احکام حیض کے سیکھنے کا شرعی حکم:

۵م- بقدر ضرورت حیض کے احکام کا سیکھنا عورت پر واجب ہے، شوہر یا ولی کے لئے ضروری ہے کہ اگر وہ حیض کے احکام سے واقف ہیں تو بقدر ضرورت اس کو تعلیم دے دیں ورنہ علماء سے دریافت کرنے کے واسطے باہر نکلنے کی اجازت دے دیں، ان کے لئے روکنا ممنوع اور حرام ہے، ہاں اگر شوہر یا ولی خود سے پوچھ کر بتا دے تو باہر نکلنے کی ضرورت نہ ہوگی، اور اگر شوہر یا ولی نکلنے کی اجازت دیتے ہیں تو عورت بلا اجازت نکل سکتی ہے۔

وہ حال کے ان علوم میں سے ہے جن کا سیکھنا متفقہ طور پر فرض ہے۔

علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں: حیض کے مسائل کا جاننا بہت اہم اور ضروری ہے، کیونکہ اس سے بے شمار احکام متعلق ہیں، جیسے: طہارت، نماز، قرآن مجید کی تلاوت، روزہ، اعتکاف، حج، بلوغ، وطی، طلاق، عدت اور استبراء وغیرہ یہ اہم واجبات میں سے ہے، یہ

---

(۱) مجموعہ رسائل ابن عابدین ۱/ ۷۴ طبع دار سعادت ۱۳۲۵ھ، القوانین الفقہیہ رص ۵۶ طبع دار العلم للملایین، ۱۹۷۹ء، مغنی المحتاج ۱/ ۱۰۸ طبع دار إحیاء التراث، کشاف القناع ۱/ ۱۹۶ طبع عالم الکتب ۱۹۸۳ء۔

(۲) حدیث أم سلمہ: "أنفست ..." کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۴۰۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۲۴۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: "نفس"۔

(۱) التعریفات رص ۳۱۱ دار الکتاب العربی ۱۹۸۵ء، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۹۹ طبع دار إحیاء التراث العربي، القوانین الفقہیہ رص ۵۵ طبع دار العلم للملایین، مغنی المحتاج ۱/ ۱۰۸ طبع دار إحیاء التراث العربی، المجموع ۲/ ۵۱۹ طبع مکتبہ السلفیہ المدینہ المنورہ، کشاف القناع ۱/ ۱۹۶ طبع عالم الکتب ۱۹۸۳ء۔

اس لئے کہ جس شئ کی جہالت کا ضرر جتنا بڑھا ہوا ہوگا اسی تناسب سے اس شئ کے علم کا مرتبہ بھی بڑھا ہوا ہوگا اور حیض کے مسائل سے ناواقفیت کا ضرر دوسرے مسائل کی جہالت کے ضرر سے بہت بڑھا ہوا ہے، لہذا حیض کے مسائل کے جاننے کی طرف توجہ دینی بے حد ضروری ہے (۱)۔

اہل ہونے پر حیض کا اثر:

٦-علماء اصول نے صراحت کی ہے کہ حیض کی وجہ سے اہلیت وجوب اور اہلیت ادا ختم نہیں ہوتی ہے، کیونکہ اس کی وجہ سے ذمہ، عقل، تمیز، اور جسمانی طاقت میں کوئی خرابی پیدا نہیں ہوتی ہے، اس لئے حائضہ عورت مکمل اہلیت رکھتی ہے، اگرچہ شارع نے حیض پر عورت کی حالت کے مناسب بعض مخصوص احکام جاری کئے ہیں (۲)۔

حیض کا رکن:

۷-فقہاء حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ حیض کا ایک رکن ہے اور وہ رحم سے خون کا ظاہر ہونا ہے، یعنی شرمگاہ کے اندرونی حصہ سے اس کے باہری حصہ کی طرف خون نکل آئے، چنانچہ اگر اندرون شرمگاہ خون آئے لیکن باہر نہ نکلے تو وہ حیض نہیں ہے، اسی پر فتوی ہے۔

امام محمدؒ سے منقول ہے کہ خون کے نکلنے کا احساس ہوجانا کافی ہے، لہذا اگر رمضان المبارک میں غروب آفتاب سے پہلے خون آنے کا احساس ہوا اور غروب ہونے کے بعد نکلے، تو ان کے نزدیک اس دن کے روزے کی قضا کرے گی، امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک قضا نہیں کرے گی، اسی طرح اگر خون اندرون شرمگاہ کے کنارے آجائے اور وہاں سے تجاوز نہ کرے تو حیض ثابت ہوجائے گا، لیکن اگر اس کے نکلنے کا احساس ہوا اور خارج شرمگاہ کے کنارے تک ظاہر نہ ہو تو اس پر حیض کا حکم نہیں لگایا جائے گا اگرچہ عورت کسی چیز سے باندھ کر یا کچھ اندر رکھ کر اس کے ظاہر ہونے کو روک دے۔

حنفیہ نے جو صراحت کی ہے دوسرے مذاہب کے فقہاء اس کا انکار نہیں کرتے ہیں، اس لئے کہ انہوں نے حیض کی تعریف خون کے نکلنے سے کی ہے، لیکن حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ حیض کے منتقل ہونے سے وہ احکام ثابت ہوجائیں گے جو اس کے نکلنے سے ثابت ہوتے ہیں (۱)۔

حیض کی شرائط:

۸-جمہور فقہاء کہتے ہیں کہ عورت کے بدن سے نکلنے والا ہر خون حیض نہیں ہوتا ہے، بلکہ حیض ہونے کے لئے چند شرائط کا پایا جانا ضروری ہے تاکہ اس پر حائضہ کے احکام مرتب ہوں، یہ شرائط حسب ذیل ہیں:

(۱) ایسی عورت کے رحم سے نکلے جس کو کوئی بیماری نہ ہو، لہذا دبر (پیچھے کا راستہ) سے خارج ہونے والا خون حیض نہیں ہوگا، اسی طرح بیماری کی وجہ سے بالغہ کے رحم سے نکلنے والا خون حیض نہیں ہوگا، حنفیہ اور حنابلہ نے اس پر ایک اور شرط کا اضافہ کیا ہے کہ حاملہ نہ ہو، کیونکہ ان حضرات کے نزدیک حاملہ کو حیض نہیں آتا ہے۔

(۲) ولادت کی وجہ سے خون نہ نکلے، کیونکہ ولادت کے سبب سے نکلنے والا خون نفاس ہے نہ کہ حیض۔

---

(۱) البحر الرائق ۱/ ۱۹۹ طبع المطبعۃ العلمیہ قاہرہ، مجموعہ رسائل ابن عابدین ۱/ ۷۰ طبع دار سعادت ۱۳۲۵ھ، مغنی المحتاج ۱/ ۱۲۰ طبع دار احیاء التراث العربی۔

(۲) تیسیر التحریر ۲/ ۲۸۰ طبع مصطفی البابی الحلبی ۱۳۵۰ھ، کشف الأسرار ۴/ ۳۱۲ طبع دار الکتاب العربی ۱۹۷۴ء۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۸۹ طبع دار احیاء التراث العربی، مجموعۃ رسائل ابن عابدین ۱/ ۷۳، ۸۰، ۸۱ طبع الرسالہ الرابعہ دار سعادت ۱۳۲۰ھ، حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۷۵ طبع المطبعۃ الامیریہ ۱۳۱۸ھ، کشاف القناع ۱/ ۱۴۱ طبع عالم الکتب ۱۹۸۳ء۔

(۳) خون آنے سے پہلے طہر کا نصاب حقیقتاً یا حکماً پورا ہو چکا ہو، نصاب طہر میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک پندرہ دن ہے، اور حنابلہ کے یہاں تیرہ دن، یہ نصاب طہر دو حیضوں کے درمیان فصل کرنے والی اقل ترین مدت ہے، یعنی جمہور علماء کے نزدیک ضروری ہے کہ عورت حیض سے پہلے پندرہ روز یا اس سے زیادہ پاک رہی ہو، اور حنابلہ کے نزدیک تیرہ دن پاک رہی ہو، پھر اس کے بعد جو خون آئے گا وہ حیض سمجھا جائے گا، اگرچہ مذکورہ طہر حکمی ہو، جیسا کہ کسی عورت کو دو حیضوں کے درمیان استحاضہ کا خون آتا ہو تو وہ دوران استحاضہ حکماً طاہر ہے۔

(۴) حیض کی اقل مدت سے کم خون نہ آئے، اس لئے کہ حیض کی ایک مدت ہے جس سے وہ کم نہیں ہوتا ہے تو اگر کم ہوگا تو ہم سمجھیں گے کہ وہ حیض کا خون نہیں ہے، یہ جمہور علماء کا مذہب ہے، اور مالکیہ کے یہاں وقت کے اعتبار سے کم سے کم مدت کی کوئی حد مقرر نہیں ہے، البتہ مقدار کے اعتبار سے اس کی کم سے کم حد ایک بار خون کا آنا ہے، جس کی تفصیل آگے آئے گی۔

(۵) خون اپنے وقت پر آئے، یعنی اس کی عمر قمری تاریخ کے اعتبار سے نو سال ہو،[۱] لہذا اگر اس عمر کو پہنچنے سے قبل اگر خون دیکھے تو وہ حیض نہیں ہوگا، اسی طرح اگر سن ایاس کو پہنچ جانے کے بعد خون دیکھے تو وہ بھی حیض نہ ہوگا۔

حیض کے خون کے رنگ:

۹ – جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ ایام حیض میں اگر زرد اور مٹیالا رنگ کا خون آئے تو وہ حیض ہے، کیونکہ جس زمانہ میں حیض آنے کا امکان ہے اس میں اس طرح کے رنگ کا خون حیض ہی ہوتا ہے، اصل یہی ہے، اور چونکہ عورتیں کرسف کو کسی تھیلا میں لپیٹ کر حضرت عائشہؓ کے پاس بھیجتی تھیں جس میں زرد اور مٹیالا رنگ ہوا کرتے تھے، تو حضرت عائشہؓ ان عورتوں سے کہتیں: "**لا تعجلن حتی ترین القصة البیضاء**"[۱] (جلدی مت کرو یہاں تک کہ بالکل سفید رطوبت نہ دیکھ لو)، اس سے مراد حیض سے طہارت ہے۔

زرد اور مٹیالا دونوں پیپ کی طرح ایک ہی چیز ہیں، رملی نے کہا ہے: دونوں خون کے رنگوں میں سے نہیں ہیں، بلکہ پیپ کے مثل ہیں، ابن حجر ہیتمی نے صراحت کی ہے: دونوں پانی ہیں خون نہیں۔

شافعیہ کا ایک قول ہے کہ زرد اور مٹیالہ دونوں حیض نہیں ہیں، کیونکہ کوئی رنگ نہیں ہیں، نیز ام عطیہؓ کا قول ہے: "**کنا لا نعد الصفرة والکدرة شیئاً**"[۲] (ہم لوگ زرد اور مٹیالے رنگ کو کوئی حیثیت نہیں دیتی تھیں)۔ یہی ابن ماجشون مالکی کا بھی قول ہے، دسوقی نے کہا ہے کہ مازری اور باجی نے اسی کو راجح مذہب قرار دیا ہے۔

ایام حیض کے علاوہ دنوں میں زرد اور مٹیالا رنگ کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک ایام حیض کے علاوہ میں یہ دونوں حیض نہیں ہیں، کیونکہ حضرت ام عطیہ کا قول ہے: زرد اور مٹیالے رنگ کو کوئی اہمیت نہیں دیتی تھیں، مالکیہ اور شافعیہ ان دونوں کو حیض قرار دیتے ہیں، اگر عادت والی عورت اپنی عادت کے دنوں کے

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/۱۸۹، حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۷۵ طبع المطبعۃ الامیریہ ۱۳۱۸ھ، مجموعہ رسائل ابن عابدین ۱/۳۷، ۷۴ رسالہ چہارم، حاشیۃ الدسوقی ۱/۱۶۷، ۱۶۸، الخرشی علی خلیل ۱/۲۰۴، مغنی المحتاج ۱/۱۰۸، ۱۰۹، کشاف القناع ۱/۱۹۶، ۲۰۲، ۲۰۳۔

(۱) حدیث عائشہ: "**لا تعجلن حتی ترین القصة البیضاء**......" کی روایت امام مالک نے الموطأ (۱/۵۹ طبع الحلبی) میں کی ہے۔

(۲) حدیث أم عطیہ: "**کنا لا نعد الصفرة والکدرة بعد الطهر شیئا**" کی روایت بخاری (الفتح ۱/۴۲۶ طبع السلفیہ) نے کی ہے، "**بعد الطهر**" کا لفظ بخاری میں نہیں ہے، یہ ابوداؤد (۱/۲۱۵ تحقیق عزت عبید دعاس) میں ہے۔

بعد زرد اور مٹیالے رنگ کا خون دیکھے تو شافعیہ کے یہاں ان ایام میں بھی وہ حائضہ ہوگی۔

مالکیہ کے نزدیک تین ایام تک احتیاط کرے گی، حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ حیض کے خون کے رنگ چھ طرح کے ہیں: سیاہ، سرخ، زرد، سبز، کدرہ اور تُربیہ، کدرہ وہ ہے جو گدلا پانی کی طرح ہو اور تربیہ کدرہ کی ایک قسم ہے جو مٹی کے رنگ پر ہو، زردی ریشم، بھوسہ اور بیر کی پتی کی زردی کی طرح ہے، اس میں اختلاف ہے۔ نیز واضح رہے کہ خون دیکھتے وقت کی حالت کا اعتبار ہوگا نہ کہ تغیر کے وقت کا، مثلاً کوئی عورت سفید دیکھے پھر خشک ہونے کی وجہ سے زرد ہوجائے، یا سرخ یا پیلا دیکھے اور خشک ہونے کے بعد سفید ہوجائے، امام ابویوسفؒ نے کدرہ رنگ کو حیض کی ابتدا میں حیض نہیں مانا ہے، حیض کے آخر میں مانا ہے، بعض نے سبز رنگ کو حیض نہیں مانا ہے۔

ابن عابدین نے کہا ہے کہ صحیح قول یہ ہے کہ یہ حیض والی عورتوں کے حق میں حیض ہے، اور آئسہ کے حق میں حیض نہیں ہے، مالکیہ نے صفرہ اور کدرہ پر تربیہ کا اضافہ کیا ہے، (تربیہ: صفرۃ سے کم درجہ کا بدلا ہوا پانی ہے)، مالکیہ کے یہاں تربیہ کا مفہوم و مراد وہی ہے جو حنفیہ کے یہاں تربیہ کا مفہوم و مراد ہے، مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ وہ ایسا خون ہے جس میں مٹی کے رنگ کے مشابہ مٹیالا پن ہو [1]۔

حیض کی مدت:

حیض آنے کی عمر:

۱۰ - جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ حیض آنے کی عمر کم سے کم نو سال قمری ہے، کیونکہ عرف و عادت میں کسی عورت کے لئے اس سے قبل حیض آنا ثابت نہیں ہے، نیز اس لئے کہ نہ شریعت میں وارد ہے اور نہ کوئی شرعی یا لغوی ضابطہ ہے جس سے اس سے کم عمر میں حیض آنا ثابت ہو، امام شافعیؒ کہتے ہیں: عورتوں میں جن کو جلدی حیض آتا ہے وہ مقام تہامہ کی عورتیں ہیں کہ نو سال کی عمر میں حیض آتا ہے، (ایسا ہی میں نے سنا ہے)، ایک عورت کو میں نے دیکھا کہ وہ اکیس سال کی عمر میں نانی بن گئی تھی، اس میں گرم اور سرد ممالک کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔

پھر فقہاء کا اختلاف ہے کہ کیا نویں سال کی ابتدا یا وسط یا آخر کا اعتبار ہوگا؟

شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ نو سال کی قید تقریبی ہے تحدید کے لئے نہیں ہے، لہذا نو سال پورے ہونے میں اتنی کمی ہو کہ اس میں حیض و طہر کی گنجائش نہ ہو تو اس کمی کو نظر انداز کردیا جائے گا، ورنہ نظر انداز نہیں کیا جائے گا، پہلی صورت میں نظر آنے والا خون حیض ہوگا، دوسری صورت میں نظر آنے والا خون حیض نہ ہوگا، یعنی اگر نو سال پورا ہونے میں سولہ دن رات سے کم باقی ہو اور وہ خون دیکھے تو وہ حیض ہوگا، اور اگر نو سال پورا ہونے میں سولہ دن رات یا اس سے زیادہ باقی ہو اور وہ خون دیکھے تو وہ حیض نہ ہوگا۔ شافعیہ کا ایک دوسرا قول نواں سال شروع ہونے کا ہے، ایک تیسرا قول نواں سال کا نصف گذرنے کا ہے۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ نو سال پورے ہونے کا اعتبار ہوگا، لہذا اگر کوئی لڑکی ایسا خون دیکھے جو حیض ہوسکتا ہے اور وہ اس عمر کو پہنچ چکی ہو تو اس خون کو حیض کا حکم ہوگا، اور اس عورت پر حیض کے تمام احکام جاری ہوں گے [1] حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں: "إذا بلغت الجارية تسع

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/۱۹۲، حاشیۃ الدسوقی ۱/۱۷۶، الخرشی علی مختصر خلیل ۱/۲۰۳، حواشی الشروانی وابن القاسم العبادی علی تحفۃ المحتاج ۱/۴۰۰ طبع دار صادر، مغنی المحتاج ۱/۱۱۳، نہایۃ المحتاج ۱/۳۰۴، کشاف القناع ۱/۲۱۳۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/۱۸۹ طبع دار إحیاء التراث العربی، الفتاوی الہندیہ ۱/۳۶ طبع المطبعۃ الامیریہ ۱۳۱۰ھ، الخرشی علی مختصر خلیل ۱/۲۰۴ طبع المطبعۃ العامرہ ۱۳۱۶ھ، مواہب الجلیل ۱/۳۶۷ طبع دار الفکر ۱۹۷۸ء، حاشیۃ

سنین فھي امرأة"(۱) (جب لڑکی نو سال کی ہوجائے تو وہ عورت ہے)، یہ حدیث حضرت عبداللہ ابن عمرؓ سے مرفوعاً مروی ہے(۲)۔

حیض آنے کی کم سے کم عمر کے بارے میں اور بھی دوسرے اقوال ہیں، ایک قول: چھ سال، ایک قول: سات سال اور ایک قول: بارہ سال ہے، نیز ایک قول یہ بھی ہے کہ حیض کا خون اس وقت قرار دیا جائے گا جبکہ پستان ابھر آئے ہوں، زیر ناف بال آ چکے ہوں اور بغل وغیرہ کے بال اگ چکے ہوں یعنی بلوغ کے مقدمات وعلامتیں ظاہر ہونے کے بعد خون آئے تو اس پر حیض کا حکم لگایا جائے گا، یہ سارے اقوال ضعیف ہیں۔

اس طرح زیادہ سے زیادہ عمر کے بارے میں جس میں عورت کو حیض آ سکتا ہے، فقہا کا اختلاف ہے (اس کو سن ایاس اور عورت کو آیسہ کہتے ہیں)، شافعیہ اور حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ سن ایاس کے لئے عمر کی کوئی حد نہیں ہے، حنفیہ نے کہا: بلکہ جب بھی اتنی عمر ہوجائے کہ اس عمر کو پہنچنے کے بعد حیض آنا بند ہوجاتا ہے، تو جب اس عمر کو پہنچ جائے اور حیض آنا بند ہوجائے تو اس کے آئسہ ہونے کا حکم لگادیا جائے گا، اگر اس عمر کو پہنچے بغیر خون بند ہوجائے، یا اس عمر کو پہنچ جائے لیکن خون بدستور عادت کے مطابق آئے، تو ان دونوں صورتوں میں آئسہ نہیں کہلائے گی، اس لئے کہ اس وقت ظاہر ہوجائے گا کہ یہی عادت ہے اور عادت کے لوٹ آنے سے آئسہ ہونے کا حکم باطل ہوجاتا ہے۔

بعض فقہاء نے اس کی تفسیر یوں کی ہے کہ بہت زیادہ بہتا ہوا خون نکلے، اگر وہ معمولی تری وغیرہ دیکھے تو یہ حیض نہ ہوگا، نیز انہوں نے قید لگائی ہے کہ وہ سرخ یا سیاہ ہو، اگر زرد یا ہرا یا مٹیالا ہو تو حیض نہیں ہوگا، بعض فقہاء کہتے ہیں کہ اگر ایاس سے پہلے زرد خون دیکھنے کی عادت ہو اور ایسا ہی خون دیکھے یا ایاس سے پہلے جما ہوا خون دیکھنے کی عادت ہو اور ایسا ہی خون دیکھے تو یہ حیض ہوگا، ابن عابدین نے اس قول کو راجح قرار دیا ہے، علامہ تمرتاشی نے سن ایاس کی حد پچاس سال کہا ہے، اور فرمایا: اسی پر اعتماد کیا گیا ہے۔

حصکفی کہتے ہیں: ہمارے زمانہ میں اسی پر فتوی ہے، بہت سے فقہاء نے سن ایاس کی تعیین پچپن سال سے کی ہے۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ مذکورہ مدت کے بعد عورت اگر خالص خون دیکھے تو یہ حیض ہوگا، اسی طرح اگر خالص خون نہ دیکھے لیکن جیسا خون دیکھنے کی عادت ہو ویسا ہی دیکھے تو حیض ہوگا، شافعیہ نے اور حنابلہ میں سے ابن تیمیہ نے کہا ہے کہ حیض کے ختم ہونے کی عمر کی کوئی حد نہیں ہے، بلکہ جب تک عورت زندہ رہے حیض آنا ممکن ہے۔

محاملی کہتے ہیں: حیض ختم ہونے کی عمر ساٹھ سال ہے۔

رملی تحریر فرماتے ہیں: عدم تحدید کا قول اور باسٹھ سال کی تحدید کے قول کے درمیان تعارض نہیں ہے، اس لئے کہ یہ اکثر کے اعتبار سے ہے، یہاں تک کہ اس سے کم کا اعتبار نہیں ہوگا۔

مالکیہ کے چند اقوال ہیں: عدوی نے تمام اقوال کا خلاصہ اپنے الفاظ میں اس طرح بیان کیا ہے، ستر سال کی عورت کا خون حیض نہیں ہوگا، پچاس سال کی عورت دوسری عورتوں سے دریافت کرے گی اگر ان کو یقین ہو کہ یہ حیض ہے یا ان کو شک ہو تو یہ حیض ہوگا ورنہ نہیں،

= الدسوقی ۱/ ۱۶۸ طبع دار إحیاء التراث، نہایۃ المحتاج ۱/ ۳۲۴ طبع مصطفی البابی الحلبی ۱۹۶۷ء، مغنی المحتاج ۱/ ۱۰۸ طبع دار إحیاء التراث العربی، کشاف القناع ۱/ ۲۰۲ طبع عالم الکتب ۱۹۸۳ء۔

(۱) حدیث: "إذا بلغت الجاریة تسع سنین فھي امرأة" کی روایت بیہقی (۱/ ۲۳۰ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، اور اس کی سند ذکر نہیں کی۔

(۲) حضرت ابن عمر سے مرفوع حدیث کی روایت ابونعیم اصبہانی نے ذکر اخبار اصبھان (۲/ ۳۷۳ طبع لیدن) میں کی ہے، اس حدیث کی سند میں جہالت ہے۔

مراہقہ اور اس کے بعد سے پچاس سال تک جب بھی خون آئے گا تو وہ حیض کا خون ہوگا دوسری عورتوں سے پوچھنے کی ضرورت نہیں، اس سلسلہ میں اصل عرف وعادت کا اعتبار ہوگا۔

حنابلہ کا مذہب ہے کہ زیادہ سے زیادہ پچاس سال تک حیض آتا ہے، کیونکہ حضرت عائشہؓ کا ارشاد ہے: ''جب عورت پچاس سال کی ہوجائے تو وہ حیض کی حد سے نکل جائے گی''، نیز انہیں کا ارشاد ہے: ''پچاس سال کے بعد عورت حاملہ ہرگز نہیں ہوسکتی ہے''(۱)۔

''الانصاف'' میں ''المغنی'' کے حوالہ سے لکھا ہے: اگر پچاس سال کے بعد اسی عادت کے مطابق خون دیکھئے جیسا پہلے دیکھتی تھی تو صحیح قول کے مطابق وہ حیض ہوگا۔

دیکھئے: اصطلاح ''إیاس''۔

حیض کی مدت:

۱۱- حیض کی کم سے کم اور زیادہ سے زیادہ مدت کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ حیض کی کم سے کم مدت تین دن اور تین رات ہے، جس کی مقدار ۷۲ رگھنٹے ہوتے ہیں، اور اکثر مدت دس دن اور دس رات ہے، ابن عابدین کہتے ہیں کہ یہ مدت مختلف طرق سے چھ صحابہؓ سے منقول ہے، ان طرق پر کلام کیا گیا ہے، لیکن متعدد طرق کی وجہ سے حدیث درجہ ضعیف سے حسن تک پہنچ جاتی ہے، کمال بن الہمام نے کہا ہے: شرعی مقدار عقل ورائے سے نہیں معلوم ہوتی ہے، اس لئے اس سلسلہ میں موقوف حدیث بھی مرفوع حدیث کے حکم میں ہوتی ہے(۱)۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ وقت کے اعتبار سے اس کی کم از کم مدت کے لئے کوئی حد نہیں ہے، اسی لئے مقدار کے بارے میں انہوں نے اس کی کم از کم حد بیان کی ہے اور وہ ایک بار خون کا آنا ہے، نیز وہ کہتے ہیں: ایک بار خون کا آنا عبادت کے حق میں حیض ہے، لیکن عدت و استبراء کے باب میں ایک دن یا اس کے بعض حصے میں خون آنا ضروری ہے، لیکن زیادہ سے زیادہ مدت کے بارے میں حمل کے ہونے اور نہ ہونے کے اعتبار سے اختلاف ہے، حیض کی اکثر مدت غیر حاملہ کے لئے پندرہ دن ہے، خواہ اس کو پہلی بار حیض آئے یا اس کی عادت ہو، البتہ معتادہ (یعنی وہ عورت ہے جس کو اس سے پہلے حیض آچکا ہو اگرچہ ایک ہی بار آیا ہو) اپنی اکثر عادت پر تین دن مزید احتیاط کرے گی اگر ان میں خون جاری رہے، لہذا اگر پانچ روز کی عادت ہو پھر خون جاری رہے تو آٹھ دن حائضہ رہے گی، اور اگر تیسری بار بھی خون جاری رہے، تو گیارہ روز حائضہ رہے گی، اور پھر چوتھی بار بھی خون جاری رہے تو چودہ روز حائضہ رہے گی، اور اگر پانچویں بار بھی ایسا ہی خون جاری رہے تو ایک روز مزید حائضہ رہے گی، پندرہ ایام سے زیادہ حائضہ نہیں رہے گی۔

مالکیہ کے یہاں حاملہ بھی حائضہ ہوتی ہے۔ اس کے حیض کی اکثر مدت مہینوں کے اعتبار سے الگ الگ ہوگی، خواہ پہلی بار ایسا ہوا ہو یا یہ اس کی عادت ہو، امام مالکؒ فرماتے ہیں: حمل کی شروع مدت آخری مدت کی طرح نہیں ہے، اسی لئے حمل کے مہینوں کے زیادہ ہونے کی وجہ سے خون بھی زیادہ آتا ہے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱؍۲۰۲ طبع دار إحیاء التراث العربی، الفتاوی الہندیہ ۱؍۳۶ طبع المطبعۃ الامیریہ ۱۳۱۰ھ، الخرشی علی مختصر خلیل ۱؍۲۰۴، حواشی الشروانی، ابن قاسم العبادی علی تحفۃ المحتاج ۱؍۳۸۴ طبع دار صادر، نہایۃ المحتاج ۱؍۳۲۵ طبع مصطفی البابی الحلبی ۱۹۶۷ء، شرح روض الطالب ۱؍۹۹ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، کشاف القناع ۱؍۲۰۲ طبع عالم الکتب ۱۹۸۳ء، الإنصاف ۱؍۳۵۶، ۳۵۷۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱؍۱۸۹ طبع دار إحیاء التراث العربی، فتح القدیر ۱؍۱۴۲، ۱۴۳ طبع دار إحیاء التراث العربی، الفتاوی الہندیہ ۱؍۳۶ طبع المطبعۃ الامیریہ ۱۳۱۰ھ۔

اگر حاملہ عورت حمل کے تیسرے چوتھے یا پانچویں مہینہ میں حائضہ ہوا اور خون مستقل آتا رہے، تو اس کے حق میں حیض کی زیادہ سے زیادہ مدت بیس دن ہوگی، اور اس سے جو زائد ہوگا تو وہ بیماری کا خون ہوگا، اور اگر حمل کے ساتویں یا آٹھویں، یا نویں مہینہ میں خون آئے اور خون جاری رہے تو اس کے حق میں حیض کی اکثر مدت تیس یوم ہوگی، اور اگر چھٹے مہینہ میں خون آئے تو اس کا حکم ساتویں آٹھویں مہینہ میں آنے والے خون کے حکم میں ہوگا، پانچویں مہینہ میں آنے والے خون کے حکم میں نہیں ہوگا۔ اسی پر افریقہ کے تمام مشائخ کا اتفاق ہے، اور یہی معتمد قول ہے، ''مدونہ'' کی ظاہر عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا حکم پانچویں مہینے میں آنے والے خون کے حکم کی طرح ہوگا اور یہ معتمد قول کے خلاف ہے۔

اگر حاملہ پہلے یا دوسرے مہینہ میں حائضہ ہوجائے تو وہ غیر حاملہ معتادہ کے حکم میں ہوگی، یعنی اپنی عادت کے مطابق حائضہ ہوگی، اور احتیاط کرے گی، یہی راجح قول ہے، اسی طرف امام مالک کا رجوع کرنا منقول ہے، ابن یونس نے کہا ہے: امام مالک کے قول کے مطابق جس کی طرف انہوں نے رجوع کیا ہے، مناسب ہے کہ پہلے اور دوسرے ماہ میں اپنی عادت کے مطابق حائضہ ہوگی اور احتیاط کرے گی، کیونکہ پہلے اور دوسرے مہینے میں حمل ظاہر نہیں ہوتا، لہذا اس پر محمول ہوگا کہ وہ حاملہ نہیں ہے، یہاں تک کہ حمل ظاہر ہوجائے، اور وہ تین ماہ سے قبل ظاہر نہیں ہوتا ہے، دوسرا قول یہ ہے کہ پہلے اور دوسرے مہینے میں حیض کا حکم تیسرے مہینہ کے بعد حیض آنے کے حکم میں ہوگا، اس قول سے امام مالک نے رجوع کر لیا ہے [1]۔

شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ حیض کی کم از کم مدت ایک دن اور ایک رات ہے، کیونکہ حضرت علیؓ نے فرمایا: ''حیض کی کم از کم مدت ایک دن اور ایک رات ہے''، نیز اس لئے کہ شرع نے حیض کے ساتھ بہت سے احکام متعلق کئے ہیں، اور حیض کی مدت کی وضاحت نہیں کی پس معلوم ہوا کہ یہ عرف پر محمول ہے، جیسا کہ قبضہ اور حفاظت عرف پر مبنی ہیں، اور ایک دن حیض آنے کی عادت ثابت ہے، اس سے کم ثابت نہیں، عطاء نے کہا: ''میں نے ایسی عورت کو دیکھا ہے جس کو ایک دن حیض آتا ہے''، امام شافعیؒ فرماتے ہیں: ''میں نے ایک عورت کو دیکھا کہ وہ کہتی تھی کہ اسے ہمیشہ ایک دن حیض آتا ہے زیادہ کبھی نہیں آتا''، ابو عبد اللہ زبیری نے کہا ہے: ''ہمارے یہاں بعض عورتوں کو ایک دن اور ایک رات حیض آتا تھا''، ایک یوم کا اطلاق چوبیس گھنٹے پر ہوتا ہے۔

اکثر مدت حیض پندرہ دن اور پندرہ رات ہے، کیونکہ حضرت علیؓ کا ارشاد ہے: پندرہ روز سے زیادہ جو خون آئے وہ استحاضہ ہے، اور حیض کی کم سے کم مدت ایک دن اور ایک رات ہے، حضرت عطاء فرماتے ہیں: میں نے ایسی عورت کو دیکھا ہے جس کو پندرہ دن حیض آتا ہے، اس کی تائید اس حدیث سے ہوئی جس کی روایت حضرت عبد الرحمٰن بن ابی حاتم نے اپنی سنن میں حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے مرفوعاً کی ہے: ''عورتیں عقل و دین دونوں میں ناقص ہیں''، دریافت کیا گیا کہ دین میں نقصان کیا ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: **"تمكث احداهن شطر عمرها لا تصلي"** (وہ اپنی عمر کے نصف حصے میں نماز نہیں پڑھتی ہیں) [1]۔ شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۱ر ۱۶۸ اور اس کے بعد کے صفحات طبع دار الفکر، الخرشی علی مختصر خلیل ۱ر ۲۰۴ اور اس کے بعد کے صفحات طبع المطبعۃ العامرہ ۱۳۱۶ھ۔

(۱) امام زرکشی نے اپنی کتاب المعتبر (ص ۱۹۴ طبع دار الأرقم) میں حفاظ کی ایک جماعت سے نقل کیا ہے، انہی میں سے امام بیہقی ہیں کہ ان الفاظ کے ساتھ حدیث ثابت نہیں ہے، امام مسلم (۱ر ۸۷ طبع الحلبی) نے ان الفاظ کے ساتھ حضرت عبد اللہ بن عمر سے نقل کیا ہے: **"وتمكث الليالي لا تصلي وتفطر في رمضان، فهذا نقصان الدين"** (یعنی چند راتیں نماز پڑھنے سے رکی رہے گی اور رمضان کا روزہ نہیں رکھے گی، یہ دین کا نقصان ہوا۔

حیض اکثر چھ یا سات دن آتا ہے[1]۔ کیونکہ نبی کریم ﷺ نے حمنہ بنت جحش کے دریافت کرنے پر فرمایا: "تحيضي ستة أيام، أو سبعة أيام في علم الله، ثم اغتسلي، فإذا رأيت أن قد طهرت واستنقأت فصلي أربعا وعشرين ليلة، أو ثلاثا وعشرين ليلة وأيامها، وصومي وصلي ، فإن ذلک يجزئک، وكذلک فافعلي كما تحيض النساء وكما يطهرن لميقات حيضهن وطهرهن"[2] (اس خون سے چھ یا سات دن کو حیض قرار دو اللہ کے علم میں، پھر غسل کرو، اور جب تم سمجھو کہ پاک صاف ہوگئی، تو تیئیس یا چوبیس دن رات تک نماز پڑھو اور روزے رکھو، اتنا تمہارے لئے کافی ہے، اسی طرح کرتی رہو جیسا کہ عورتیں اپنے حیض اور طہر کے مقررہ وقت پر حائضہ ہوتی ہیں اور پھر پاک ہوتی ہیں)۔

حائضہ کے حالات:

۱۲- حائضہ کی تین حالتیں ہیں: مبتدأہ، معتادہ، متحیرہ۔

مبتدأہ: وہ عورت جس کو پہلی بار حیض یا نفاس آیا ہو، یعنی وہ عورت جس کو اس سے پہلے کبھی حیض نہ آیا ہو[3]۔

معتادہ: حنفیہ کے نزدیک وہ عورت ہے جس کو ایک صحیح حیض اور ایک صحیح طہر یا ان دونوں میں ایک پہلے آچکا ہو، مالکیہ کہتے ہیں کہ معتادہ وہ عورت ہے جس کو پہلے حیض آچکا ہو اگرچہ ایک ہی بار آیا ہو، شافعیہ کے یہاں معتادہ وہ عورت ہے جس کو ایک بار حیض اور طہر آچکے ہوں، نیز وہ حیض وطہر کی مقدار ووقت سے واقف ہو، حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ تین مہینے سے کم میں عادت ثابت نہیں ہوگی (ہر مہینہ میں ایک بار ہو) لگاتار کی شرط نہیں لگاتے ہیں[1]۔

متحیرہ: وہ عورت ہے جو اپنی عادت یعنی تعداد یا تاریخ بھول گئی ہو، شافعیہ کہتے ہیں کہ متحیرہ وہ مستحاضہ غیر ممیّزہ عورت ہے جو کہ اپنی عادت بھول چکی ہو، اسی کا دوسرا نام ضالہ، مضلہ، محیرہ (یاء کے کسرہ کے ساتھ) بھی ہے، اس لئے کہ وہ فقیہ کو حیرت میں ڈال دیتی ہے[2]۔

الف- مبتدأہ:

۱۳- اگر مبتدأہ خون دیکھے اور اس وقت اس کی عمر نو سال یا اس سے زائد ہو اور خون حیض کی کم از کم مدت سے کم نہ ہو اور نہ اکثر مدت سے زیادہ ہو، (حیض کی اقل اور اکثر مدت میں فقہاء کے اختلاف کے مطابق جیسا کہ گذرا ہے)، یہ حیض کا خون ہوگا، اور اس پر حائضہ کے احکام جاری ہوں گے، اس لئے کہ حیض کا خون فطری اور عادت کے مطابق ہوتا ہے، اور استحاضہ کا خون کسی بیماری وغیرہ کی وجہ سے آتا ہے، اور اصل استحاضہ کا نہ ہونا ہے، خواہ خون کالا ہو یا کالا نہ ہو،

---

(۱) مغنی المحتاج ۱/ ۱۰۹ طبع دار إحیاء التراث العربی، نہایۃ المحتاج ۱/ ۳۲۵، ۳۲۶ طبع مصطفی البابی الحلبی ۱۹۶۷ء، کشاف القناع ۱/ ۲۰۳ طبع عالم الکتب ۱۹۸۳ء۔

(۲) حدیث: "تحيضي ستة أيام أو سبعة" کی روایت ترمذی (۱/ ۲۲۳، ۲۲۴ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور ترمذی نے بخاری سے نقل کیا ہے کہ یہ حدیث حسن ہے۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۹۰ طبع دار إحیاء التراث العربی، الخرشی علی مختصر خلیل ۱/ ۲۰۴، طبع المطبعۃ العامرہ ۱۳۱۶ھ، شرح روض الطالب ۱/ ۱۰۳ طبع المکتبہ الإسلامیہ، کشاف القناع ۱/ ۲۰۴ طبع عالم الکتب ۱۹۸۳ء۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۹۰، منہل الواردین ۱/ ۶۷ الرسالہ الرابعہ من مجموعہ رسائل ابن عابدین دار سعادت ۱۳۲۵ھ، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۶۹، الخرشی علی مختصر خلیل ۱/ ۲۰۵، مغنی المحتاج ۱/ ۱۱۵ دار إحیاء التراث العربی، کشاف القناع ۱/ ۲۰۵۔

(۲) منہل الواردین ۱/ ۶۷ مجموعہ رسائل ابن عابدین دار سعادت ۱۳۲۵ھ، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۹۰ طبع دار إحیاء التراث العربی، نہایۃ المحتاج ۱/ ۳۴۶ طبع مصطفی البابی الحلبی ۱۹۶۷ء، مغنی المحتاج ۱/ ۱۱۶ طبع دار إحیاء التراث العربی، شرح روض الطالب ۱/ ۱۰۷ طبع المکتبۃ الإسلامیہ۔

گوخون زرد اور مٹیالے رنگ کا ہوتو بھی حیض ہوگا، اس لئے کہ اصل یہ ہے کہ جس زمانہ میں حیض آنا ممکن ہو اس زمانہ میں جس رنگ کا بھی خون ہو وہ حیض ہوگا اور چونکہ حضرت عائشہ کی روایت ہے کہ عورتیں ڈبیوں میں روئی رکھ کر حضرت عائشہؓ کے پاس بھیجتی تھیں اور اس روئی میں حیض کے خون کی زردی ہوتی تھی، تو حضرت عائشہؓ کہتی تھیں: "لا تعجلن حتى ترين القصة البيضاء"[1] (جلدی مت کرو یہاں تک کہ سفیدی دیکھ لو) مراد یہ تھی کہ حیض سے پاک ہوجاؤ)۔

لہٰذا اگر خون حیض کی کم سے کم مدت سے پہلے بند ہوجائے تو وہ حیض نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ خون حیض بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا، بلکہ وہ فاسد خون ہوگا[2]۔

خون کے بند ہونے اور اس کے مسلسل جاری رہنے کے اعتبار سے مبتداہ کے چند حالات ہیں:

پہلی حالت: حیض کی اکثر مدت کے مکمل ہونے پر یا اس سے پہلے خون کا بند ہونا:

۱۴- اگر حیض کی اکثر مدت کے مکمل ہونے پر یا اس سے پہلے خون بند ہوجائے، اس سے زیادہ نہ آئے اور وہ پاکی دیکھ لے تو وہ پاک ہوجائے گی، اور خون دیکھنے کے اول وقت سے طہر دیکھنے کے درمیان آنے والا خون حیض ہوگا، اس درمیانی مدت میں اس مبتدأہ پر ایک حائضہ عورت ہونے کا حکم لگایا جائے گا، اور اس پر حیض کے احکام

(۱) حدیث عائشہؓ: "لا تعجلن......" کی تخریج (فقرہ نمبر ۹) کے تحت گذر چکی۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/۱۸۹ طبع دار إحیاء التراث العربی، منہل الواردین ۱/۸۶ مجموعہ رسائل ابن عابدین طبع دار سعادت ۱۳۲۵ھ، حاشیۃ الدسوقی ۱/۱۶۸ طبع دار الفکر، مغنی المحتاج ۱/۱۱۳ طبع دار إحیاء التراث العربی، کشاف القناع ۱/۲۰۴ طبع عالم الکتب ۱۹۸۳ء۔

جاری ہوں گے، یہ حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب ہے[1]۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ اگر خون حیض کی کم سے کم مدت سے زائد ہو، البتہ اکثر مدت کے اندر ہو، تو مبتدأہ حیض کی کم از کم مدت سے زائد ایام میں حائضہ نہیں رہے گی، کیونکہ وہ مشکوک ایام ہیں، بلکہ حیض کی کم از کم مدت کے بعد غسل کرے گی اور اس کے بعد کے ایام میں روزے رکھے گی، اور نماز پڑھے گی، کیونکہ عبادت سے مانع حیض ہے اور اس کے ختم ہونے کا حکم لگایا جا چکا ہے، اور وہ حکم کے اعتبار سے حیض کا آخری حصہ ہے جس کے اعتبار سے اس کے آخری حصہ کے مشابہ ہے۔ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ حیض کم از کم مدت کے بعد والے زمانہ میں جس میں خون آرہا ہو اس سے وطی کرنا حرام ہے، کیونکہ ظاہر میں وہ حیض ہے، عبادت کا حکم احتیاط کے طور پر دیا گیا ہے، تاکہ عبادت ذمہ سے ساقط ہوجائے، پس معلوم ہوا کہ وطی کا ترک احتیاط کے طور پر ہے، پھر جب ایک دن یا اس کے بعد اکثر مدت حیض سے بڑھنے سے قبل خون بند ہوجائے تو خون بند ہونے پر غسل کرلے گی، کیونکہ ہوسکتا ہے کہ جب خون بند ہوا وہی حیض کا آخری خون ہو، ایسی صورت میں غسل کے بغیر یقینی طور پر پاک نہیں ہوگی، غسل کے بعد عام پاک عورتوں کی طرح یہ بھی پاک سمجھی جائے گی، اور اگر خون پھر آجائے تو یہ سمجھا جائے گا کہ خون بند نہیں ہوا تھا اور اس کی تفصیل گذر چکی ہے۔

یہی حنابلہ کا معتمد قول اور ظاہر مذہب ہے، حنابلہ کا ایک قول جمہور علماء کے موافق بھی ہے[2]۔

(۱) سابقہ مراجع، منہل الواردین ۱/۹۰ اور اس کے بعد کے صفحات، شرح الزرقانی علی مختصر خلیل ۱/۱۳۳ طبع دار الفکر ۱۹۷۸ء۔

(۲) کشاف القناع ۱/۲۰۴ عالم الکتب ۱۹۸۳ء، الفروع ۱/۲۶۹ عالم الکتب ۱۴۰۲ھ۔

دوسری حالت: حیض کی اکثر مدت کے بعد خون کا جاری رہنا:

۱۵- مبتدأہ کا خون حیض کی اکثر مدت سے بڑھ جائے تو اس میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک حیض کی اکثر مدت حیض ہوگی اور حیض کی اکثر مدت کے بعد کے زمانہ میں پاک ہوگی، چنانچہ حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اس کا حیض ہر ماہ میں دس دن اور اس کا طہر بیس دن ہوگا، وہ کہتے ہیں: اس لئے کہ یہ خون ایام حیض میں ہے، اور اس کو حیض قرار دینا ممکن ہے تو اس کو حیض قرار دیا جائے گا۔ اور دس دنوں کے بعد کا خون استحاضہ ہوگا، کیونکہ دس روز سے زیادہ حیض کا خون نہیں ہوگا، اسی طرح ہر ماہ میں ہوگا، یہ فی الجملہ حنفیہ کا مذہب ہے، برکوی نے لکھا ہے کہ جس مبتدأہ کو برابر خون آتا رہے بند نہ ہو تو اس کی چار صورتیں ہوں گی جس کی تفصیل اصطلاح ''استحاضہ'' اور الموسوعہ ۳/ ۱۹۸ پر گذر چکی ہے۔

مالکیہ کا مشہور قول یہ ہے کہ پندرہ روز حائضہ رہے گی، (مالکیہ کے نزدیک حیض کی اکثر مدت پندرہ یوم ہے)، اسی میں زیادہ احتیاط ہے، پھر اس کے بعد مستحاضہ ہوگی[1]۔ اور خون کے مسلسل جاری رہنے کے احکام کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''استحاضہ'' اور الموسوعہ ۳/ ۲۰۰ اور اس کے بعد کے صفحات۔

ب- معتادہ:

عادت کا ثبوت:

۱۶- جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ کا مذہب اور یہی شافعیہ کا اصح قول ہے کہ مبتدأہ کے حق میں ایک بار سے عادت ثابت ہوجائے گی، کیونکہ حضرت ام سلمہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں ایک عورت کو بہت زیادہ خون آتا تھا، چنانچہ اس عورت کے بارے میں میں نے رسول اللہ سے فتوی پوچھا، تو آنحضرت ﷺ نے فرمایا'': لتنظر عدد الأيام والليالي التي كانت تحيضهن من الشهر قبل أن يصيبها الذي أصابها، فلتدع الصلاة قدر ذلک من الشهر، فإذا خلفت ذلک فلتغتسل ثم لتستثفر بثوب ثم لتصل فيه''[1] (اس عورت کو چاہئے کہ وہ ان دنوں اور راتوں کا شمار یاد رکھے، جن میں وہ اس بیماری کے ہونے سے پہلے ہر ماہ حائضہ ہوتی تھی، اور پھر ہر ماہ میں اتنے دنوں میں نماز چھوڑ دے اور جب وہ مدت گذر جائے تو نہائے اور کپڑے کا لنگوٹ باندھ لے اور نماز پڑھنے لگے)۔

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ استحاضہ سے پہلے والے مہینہ کا اعتبار ہے، نیز اس لئے کہ ظاہر ہے کہ اس ماہ میں بھی عورت کا وہی حال ہوگا جو اس سے پہلے ماہ میں تھا، کیونکہ یہ مہینہ اس سے قریب ہے، اور یہ پہلے گذرے ہوئے ایام کے مقابلہ میں زیادہ قابل اعتبار ہے، مالکیہ کا استدلال اللہ کے قول: ''كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ''[2] (اس نے جس طرح تمہیں شروع میں پیدا کیا تھا اسی طرح تم پھر پیدا ہوگے) سے ہے، لوٹنے کو ابتداء سے تشبیہ دی گئی ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جو کام ایک مرتبہ کرلیا جائے پھر اس کے کرنے کو لوٹنا کہا جاتا ہے۔

حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ تین بار سے کم میں عادت ثابت نہیں

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۹۰، ۲۰۰، منہل الواردین ۱/ ۹۴ اور اس کے بعد کے صفحات طبع دار سعادت ۱۳۲۵ھ، بدائع الصنائع ۱/ ۴۱، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۶۸ طبع دار الفکر، الخرشی علی مختصر خلیل ۱/ ۲۰۴ طبع المطبعۃ العامرہ ۱۳۱۶ھ، مواہب الجلیل ۱/ ۳۶۷ طبع دار الفکر ۱۹۷۸ء۔

(۱) حدیث: ''لتنظر عدد الأيام والليالي التي كانت تحيضهن'' کی روایت ابوداؤد (۱/ ۱۸۷، ۱۸۹ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت ام سلمہؓ سے کی ہے، امام نووی نے اس کو صحیح قرار دیا ہے جیسا کہ التلخیص (۱/ ۱۷۰ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے۔

(۲) سورۂ اعراف/ ۲۹۔

ہوگی، اس طرح کہ ہر ماہ میں ایک بار ہو، شافعیہ کا ایک قول یہی ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**دعي الصلاة قدر الأيام التي كنت تحيضين فيها**"(۱) (جتنے روز حائضہ رہتی تھی اتنے دن نماز چھوڑ دو)۔ الأیام جمع ہے، اور اس کی کم سے کم مقدار تین ہے، اور چونکہ جن امور میں تکرار معتبر ہے ان میں تین کا اعتبار ہوتا ہے، جیسے آزاد عورت کی عدت، مصراۃ کے خیار اور مرتد کی مہلت کے بارے میں تین حیض اور مہینوں کا اعتبار ہے، نیز اس لئے کہ عادت معاودۃ سے ماخوذ ہے اور معاودۃ ایک بار میں نہیں پایا جاتا، پھر ان کے نزدیک خون تینوں بار میں یکساں ہوگا یا الگ الگ ہوگا، اگر تینوں میں شروع سے اخیر تک خون یکساں رہے، الگ الگ نہ ہو تو یقین ہوجائے گا کہ وہ حیض ہے، اور یہی اس کی عادت ہوجائے گی، اور اگر خون کے ایام مختلف ہوں تو جو ایام تینوں میں مکرر ہوں گے وہ اس کی عادت ہوگی، اور جو مکرر نہ ہوں وہ عادت نہ ہوگی خواہ وہ ایام ترتیب وار ہوں، مثلاً پہلے مہینے پانچ دن، دوسرے مہینے میں چھ دن اور تیسرے مہینے میں سات دن خون آئے، تو پانچ دن حائضہ رہے گی، اس لئے کہ پانچ دن تینوں مہینے میں آئے ہیں، یہ ایسا ہی ہوگا جیسا کہ خون کی تعداد تینوں مہینوں میں الگ الگ نہ ہو یا ترتیب وار نہ ہو، مثلاً پہلے ماہ میں پانچ دن اور دوسرے ماہ میں چار دن اور تیسرے ماہ میں چھ دن خون دیکھے تو چار روز حائضہ رہے گی، اس لئے کہ یہی مکرر ہے۔

امام احمد سے ایک روایت میں ہے کہ دو مرتبے سے عادت ثابت ہوجائے گی، یہی شافعیہ کے نزدیک اصح قول کے مقابل دوسرا قول ہے۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ عادت کے کم ہونے میں تکرار کی ضرورت نہیں ہے، کیونکہ یہ اصل کی طرف لوٹنا ہے، اور اصل نہ ہونا ہے، لہٰذا اگر اس کی عادت کم ہوجائے پھر اس کے بعد مستحاضہ ہوجائے، تو اگر اس کی عادت دس یوم ہو پھر وہ اس مرتبہ سات یوم خون دیکھے، اس کے بعد والے مہینے میں مستحاضہ ہوجائے، تو وہ سات یوم حائضہ رہے گی، کیونکہ یہی اس کی آخری عادت ہے۔

اگر معتادہ اپنی عادت کے خلاف ایک بار خون دیکھے تو یہ ایک بار کا دیکھنا اس کی عادت ہوگی یا اس میں تکرار ضروری ہوگی؟ اس میں حنفیہ کے درمیان اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف دونوں حضرات کے نزدیک ایک ہی بار میں وہی اس کی عادت ہوجائے گی، اور امام محمد کے نزدیک تکرار کے بغیر یہ اس کی عادت نہیں ہوگی، اس کی وضاحت یہ ہے کہ اگر اس کی عادت ہر ماہ کے شروع میں پانچ یوم ہو پھر وہ اس مرتبہ چھ یوم خون دیکھے، تو یہ چھ یوم بالاتفاق حیض ہوں گے، البتہ شیخین کے نزدیک یہی اس کی عادت بن جائے گی، پھر اگر اگلے ماہ میں اس کا خون برابر جاری رہے تو آخر میں جو اس نے خون دیکھا تھا اس کے بقدر حائضہ رہے گی۔ اور امام محمد کے نزدیک پہلی عادت کے مطابق حائضہ رہے گی۔ اور اگر چھ ایام دو بار دیکھے تو مسلسل خون جاری رہنے کی صورت میں وہ بالاتفاق چھ ایام تک حائضہ رہے گی۔

یہ اختلاف عادت اصلیہ کے بارے میں ہے اور عادت اصلیہ یہ ہے کہ لگاتار دو یکساں خون اور دو یکساں طہر یا اس سے زیادہ دیکھے۔ یہ اختلاف عادت جعلیہ کے بارے میں نہیں ہے۔

جعلی عادت کے خلاف ایک مرتبہ خون دیکھنے سے وہ بالاتفاق باطل ہوجائے گی(۱)۔ جعلی کی صورت یہ ہے کہ عورت مختلف تعداد کے

---

(۱) حدیث: "دعي الصلاة قدر الأيام التي كنت تحيضين فيها" کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۴۲۵ طبع السلفیہ) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۱) منہل الواردین ۱/ ۷۹ مجموعہ رسائل ابن عابدین طبع دار سعادت ۱۳۲۵ھ، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۶۹ طبع دار الفکر، شرح الزرقانی علی مختصر خلیل ۱/ ۱۳۴ طبع دار الفکر ۱۹۷۸ء، مغنی المحتاج ۱/ ۱۱۵ طبع دار إحیاء التراث العربی، نہایۃ المحتاج ۱/ ۳۴۵ طبع مصطفیٰ البابی الحلبی ۱۹۶۷ء، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۳۱۶

اعتبار سے طہر اور خون دیکھے تو محمد بن ابراہیم کے قول کے مطابق درمیانی تعداد کا اعتبار ہوگا، اور ابوعثمان سعید بن مزاحم کے قول کے مطابق اخیر کے دو مرتبہ میں سے کم تعداد کا اعتبار ہوگا، اور وہی جعلی عادت ہوگی۔

معتادہ کے حالات:

معتادہ اپنی عادت کے مطابق خون دیکھے گی، یا عادت سے کم پر خون بند ہوجائے گا، یا عادت سے بڑھ جائے گا۔

عادت کے مطابق خون کا ہونا:

۱۷- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر معتادہ اپنی عادت کے مطابق خون دیکھے یعنی خون بند ہوجائے، نہ عادت سے کم ہو، نہ اس سے زیادہ تو خون کے ایام حیض ہوں گے اور اس کے بعد کے ایام طہر، لہذا اگر پانچ یوم حیض کی عادت ہو، اور پچیس دن طہر کی، اور اسی عادت کے مطابق خون اور طہر دیکھے تو اس کی عادت کے مطابق اس کا حیض پانچ دن ہوگا اور طہر پچیس دن ہوگا[1]۔

عادت سے پہلے خون کا انقطاع:

۱۸- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ معتادہ کا خون عادت سے پہلے بند ہوجائے، تو وہ اسی وقت پاک ہوجائے گی اور وہ اپنی عادت مکمل نہیں کرے گی، بشرطیکہ خون حیض کی اقل مدت سے کم پر بند نہ ہوا ہو، حنفیہ نے اس صورت میں عادت کے ایام پورے ہونے سے پہلے وطی سے منع کیا ہے اگرچہ غسل کرلے، انہوں نے کہا: کیونکہ اکثر عادت کے دنوں میں خون آجاتا ہے، لہذا احتیاط اجتناب میں ہے۔

جمہور علماء کا مذہب یہ ہے کہ وطی حلال ہوجائے گی، حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ دیگر پاک عورتوں کی طرح اس سے وطی کرنا مکروہ نہیں ہے۔

اور اگر حیض کی اقل مدت سے پہلے خون بند ہوجائے (اقل مدت کی تعیین میں سابق اختلاف کے لحاظ کے ساتھ)، تو وہ خون اس کے حق میں حیض نہیں ہوگا، اس لئے کہ ظاہر ہے کہ وہ فاسد خون ہے، حیض نہیں ہے، اسی وجہ سے وہ نماز وروزہ کی قضا کرے گی۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ جب بھی خون آنا بند ہوجائے تو وہ نماز پڑھے گی، البتہ آخر مستحب وقت تک لازماً انتظار کرے گی، اگر خون وقت کے اندر نہ آئے تو وضو کر کے نماز پڑھے گی، اسی طرح اگر رات میں خون بند ہوجائے تو روزہ بھی رکھے گی، اگر وقت میں یا اس کے بعد پاک ہونے کا حکم لگانے کے بعد دس روز کے اندر خون آجائے تو نماز اور روزہ چھوڑ دے گی۔ حنفیہ کے نزدیک حیض کی اقل مدت تین دن ہے، ان کے نزدیک عادت سے پہلے اور تین دن کے بعد خون بند ہونے اور تین روز سے پہلے خون بند ہونے کے درمیان فرق ہے، کہ تین روز کے بعد عادت سے پہلے جب جب خون بند ہوگا غسل کر کے نماز پڑھے گی، صرف وضو کر کے نہیں، اس لئے کہ تین دن یا اس سے زیادہ خون دیکھنے کی وجہ سے اس کا حائضہ ہونا ثابت ہوگا، اس کے برخلاف اگر تین روز سے پہلے خون بند ہوجائے تو صرف وضو کر کے نماز پڑھے گی، اس لئے کہ ظاہر ہے کہ یہ خون فاسد ہے، حیض کا خون نہیں ہے۔

خون بند ہونے کے بعد دوبارہ آجائے تو حنفیہ کا مذہب ہے کہ

= طبع مکتبۃ الریاض الحدیثہ ۱۹۸۱ء، کشاف القناع ۱/ ۲۰۵، ۲۰۸ طبع عالم الکتب ۱۹۸۳ء، شرح فتح القدیر ۱/ ۱۵۷ طبع دار إحیاء التراث العربی۔

(۱) منہل الواردین ۱/ ۸۶ مجموعہ رسائل ابن عابدین طبع دار سعادت ۱۳۲۵ھ، الذخیرہ للقرافی ص ۳۸۲ شائع کردہ وزارت اوقاف کویت ۱۹۸۲ء، مغنی المحتاج ۱/ ۱۱۵ طبع دار إحیاء التراث العربی، کشاف القناع ۱/ ۲۰۵ طبع عالم الکتب ۱۹۸۳ء۔

اس کی طہارت کا حکم باطل ہوجائے گا بشرطیکہ خون حیض کی اکثر مدت یعنی دس روز کے اندر آئے اور دس دن سے زیادہ نہ آئے اور اس کے بعد طہر کی اقل مدت یعنی پندرہ یوم پاک رہے، اور اگر خون حیض کی اکثر مدت سے بڑھ جائے یا طہر اس سے کم ہوجائے تو اس کا حیض صرف اس کی عادت کے ایام ہی میں ہوگا، اگر کسی عورت کی عادت ہو کہ ایک دن خون آتا ہے، ایک دن پاک رہتی ہے، اسی طرح دس روز تک جاری رہتا ہے تو جب پہلے دن خون دیکھے گی اس دن نماز و روزہ چھوڑ دے گی، پھر جب دوسرے دن جب پاک ہوگی تو وضو کر کے نماز پڑھے گی، تیسرے دن نماز اور روزہ چھوڑ دے گی، چوتھے دن غسل کر کے نماز پڑھے گی، اسی طرح دس روز تک کرے گی۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر خون بند ہونے کے بعد دوبارہ آئے تو اگر بند ہونے کی مقدار اقل طہر سے کم ہو تو اس کا اعتبار نہیں ہوگا، اور پہلا خون دوسرے خون میں ضم کر دیا جائے گا، اور حیض منقطع قرار دیا جائے گا، اس طور پر کہ خون بند ہونے اور طہر کی آمد پر غسل کرے گی، خواہ طہر ایک دن رہا ہو یا اس سے زیادہ اور نماز پڑھے گی، پھر جب دوبارہ خون آئے گا تو نماز سے رک جائے گی، اور اس خون کو پہلے ایام دم کے ساتھ ضم کر دے گی، اور اس کو بھی اپنے حیض میں شمار کرے گی۔

شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر خون سے پاک اور صاف ستھرا ہونے کے بعد دوبارہ خون آجائے تو سب حیض ہوں گے، اس کے لئے چند شرائط ہیں، یعنی خون کا بند رہنا، پندرہ یوم سے زیادہ نہ ہو، اور خون حیض کی اقل مدت سے کم نہ ہو، اور خون کا بند ہونا حیض کے دو خون کے درمیان ہو، فقہاء شافعیہ کے نزدیک اس قول کو قول السحب بولتے ہیں، یہی معتمد قول ہے، ان کا دوسرا قول یہ ہے کہ خون بند رہنے کا زمانہ طہر ہوگا، اس لئے کہ جب خون حیض پر دلالت کرتا ہے تو لازماً خون کا بند ہونا طہر پر دلالت کرے گا۔ اس قول کو قول اللقط اور قول التلفیق کہتے ہیں، تلفیق کا محل نماز اور روزہ اور اس جیسی عبادتیں ہیں، بخلاف عدت کے کہ عدت گذرنے کے بارے میں خون بند ہونے کا زمانہ بالاتفاق طہر نہیں ہوگا۔

حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ کوئی معتادہ اپنی عادت کی مدت میں مکمل طور پر پاک ہوجائے اگرچہ طہر کی اقل مدت ہو تو وہ پاک ہوگی، غسل کر کے نماز پڑھے گی، اور وہ تمام کام کرے گی جو پاک عورتیں کرتی ہیں، غسل کے بعد شوہر کے لئے اس سے وطی کرنا مکروہ نہ ہوگا، اگر خون عادت کی مدت میں آجائے اور عادت سے زیادہ نہ آئے تو عادت کے مطابق خون کے زمانہ میں حائضہ ہوگی جیسا کہ اگر خون بند نہ ہوتا، اس لئے کہ عادت کے زمانہ میں ہی خون آ گیا ہے [1]۔

خون کا عادت سے زیادہ آنا:

۱۹ - اگر معتادہ کا خون اس کی عادت سے زیادہ آئے تو اس کے حکم کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر معتادہ اپنی عادت کے خلاف خون دیکھے تو دو حال سے خالی نہیں، یا تو عادت بدل چکی ہوگی یا نہیں، اگر عادت نہ بدلی ہو تو عادت کے مطابق حکم جاری ہوگا، یعنی عادت کے اندر نظر آنے والا خون حیض ہوگا، اور جو عادت سے زیادہ ہوگا وہ استحاضہ کا ہوگا، اور اگر عادت بدل گئی ہو تو سب حیض ہوں گے، (عنقریب عادت کے بدلنے کے قاعدہ کی تفصیل آئے گی)، اگر معتادہ کا خون جاری رہے یہاں تک کہ حیض کی اکثر مدت سے بڑھ جائے تو تمام احکام میں اس کا طہر اور حیض عادت کے موافق

---

(۱) مجموعہ رسائل ابن عابدین ۱/ ۹۲، ۹۳ طبع دار سعادت ۱۳۲۵ھ، الکافی ۱/ ۱۸۶ طبع مکتبۃ الریاض ۱۹۷۸ء، مغنی المحتاج ۱/ ۱۱۹ طبع دار إحیاء التراث العربی، حاشیۃ الجمل ۱/ ۲۴۷ طبع دار إحیاء التراث العربی، کشاف القناع ۱/ ۲۱۲ طبع عالم الکتب ۱۹۸۳ء۔

ہوں گے، بشرطیکہ اس کا طہر چھ ماہ سے کم ہو، ورنہ اگر اس کا طہر چھ ماہ یا اس سے زیادہ ہوجائے تو پورا زمانہ طہر نہیں ہوگا، اس لئے کہ دوخونوں کے درمیان طہر عام طور پر حمل کی اقل مدت سے کم ہوتا ہے، لہذا چھ ماہ سے ایک ساعت بھی کم ہونا چاہئے، تاکہ حمل کے طہر اور حیض کے طہر کے درمیان فرق برقرار رہے، اور حیض اپنے حال پر رہے گا، یہ محمد بن ابراہیم میدانی کا قول ہے، ''عنایہ'' وغیرہ میں لکھا ہے کہ یہ اکثر علماء کی رائے ہے، ''فتاوی تتارخانیہ'' میں ہے: ''یہ معتمد قول ہے، یہاں امام محمد سے منقول ایک قول دو مہینوں کا ہے، حاکم نے اسی کو مختار کہا ہے''، صاحب ''عنایہ'' نے کہا ہے کہ ایک قول کے مطابق حاکم کے قول پر فتوی ہے، ہم نے میدانی کا قول اختیار کیا، کیونکہ وہ درایت اور روایت دونوں اعتبار سے قوی ہے، علامہ ابن عابدین شامی تحریر کرتے ہیں: ''حاکم شہید کے قول پر فتوی ہے، اس لئے کہ اس میں مفتی اور عورتوں کے لئے سہولت ہے، درمختار میں اسی کو اختیار کیا گیا ہے''۔

مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر خون عادت سے بڑھ جانے کے بعد بھی جاری رہے تو اپنی اکثر عادت سے زائد ایام دم میں سے تین روز حیض میں شمار کرے گی، پھر وہ پاک ہوجائے گی بشرطیکہ پندرہ روز سے زیادہ نہ ہو، لہذا اگر پہلے پانچ روز کی عادت ہو، پھر زیادہ دنوں تک خون جاری رہے، تو آٹھ روز حائضہ رہے گی، اگر تیسری بار خون زیادہ دنوں تک جاری رہے تو گیارہ روز حائضہ ہوگی، چوتھی دفعہ اگر خون زیادہ دنوں تک جاری رہے تو چودہ روز حائضہ رہے گی، پانچویں بار بھی خون زیادہ دنوں تک جاری رہے تو پندرہ دن سے زائد حائضہ نہیں رہے گی، اگر کسی کی عادت تیرہ روز کی ہو تو دوروز ملائے گی، اور اگر کسی کی عادت پندرہ روز کی ہو تو اس پر کوئی بھی اضافہ نہیں ہوگا، اس سلسلہ میں اصول یہ ہے کہ جس عورت کی عادت بارہ یوم یا اس سے کم ہو وہ تین یوم ملائے گی، اور جس کی عادت تیرہ یوم ہو وہ دوروز ملائے گی، اور جس کی عادت چودہ دن ہو وہ ایک دن ملائے گی، اور جس کی عادت پندرہ روز کی ہو وہ کوئی اضافہ نہیں کرے گی، اور جس عورت کی عادت کو استقرار نہ ہو، کسی مہینہ میں پانچ دن اور کسی ماہ میں اس سے کم یا زیادہ خون آتا ہو، اگر اس کو خون مسلسل جاری رہ جائے تو اپنی عادت کے اکثر ایام میں اضافہ کرے گی، یہ مشہور قول ہے، ابن حبیب نے کہا ہے کہ اپنی اقل عادت پر اضافہ کرے گی، اضافہ کے ایام، حیض کے ایام کی طرح ہوں گے، اضافہ ایام کے بعد اس کی عادت اور پندرہ روز کے درمیان کا خون استحاضہ ہوگا۔

اضافہ کے بعد غسل کرے گی اور نماز پڑھے گی اور روزہ رکھے گی، شوہر کے لئے وطی کرنا بھی حلال ہوگا اگرچہ پندرہ دن سے پہلے ہو۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ اگر خون اس کی عادت سے بڑھ جائے البتہ اکثر حیض سے آگے نہ بڑھے تو کل ایام حیض کے ہوں گے، اس لئے کہ اصل حیض کا جاری رہنا ہے۔

حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ جو اس کی عادت کے خلاف ہو، اس کی تکرار سے پہلے اس کی طرف توجہ نہیں کرے گی، جو اس میں سے تین بار یا دوبار مکرر آئے (اس میں اختلاف کے مطابق) وہ حیض ہوگا ورنہ نہیں، تکرار سے قبل نماز روزہ ادا کرے گی۔

خون بند ہوتے وقت دوبارہ غسل کرے گی، پھر اگر تین بار یا دوبار مکرر ہوجائے تو اس کی عادت بن جائے گی، فرض روزہ وغیرہ جو اس نے رکھا ہے اس کا اعادہ کرے گی، علامہ ابن قدامہؒ کی رائے ہے کہ بغیر تکرار کے عادت بن جائے گی، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ نے عورتوں سے فرمایا: ''لاتعجلن حتی ترین القصة البیضاء'' [1] (نماز میں جلدی مت کرو یہاں تک کہ خالص سفیدی دیکھ لو)، نیز اس

(۱) حدیث عائشہؓ: ''لا تعجلن......'' کی تخریج (فقرہ نمبر ۹) کے تحت گذر چکی۔

لئے کہ اس طرح کی صورت حال میں شارع نے عرف کو معیار قرار دیا ہے، اور عورتوں کے درمیان عرف یہ ہے کہ جب بھی عورت حیض کے لائق خون دیکھتی ہے تو اس کو حیض سمجھتی ہے، اور اگر خون حیض کی اکثر مدت سے زائد ہوجائے تو وہ استحاضہ ہوگا، استحاضہ کی اصطلاح میں اس کے احکام کی تفصیل گذر چکی ہے [۱]۔

عادت کی تبدیلی:

عادت کی تبدیلی کے بارے میں حنفیہ کا مذہب:

۲۰ - معتادہ جب حیض میں اپنی عادت کے خلاف خون دیکھے تو اگر وہ خون دس روز سے زائد نہ آئے تو کل ایام حیض میں شمار ہوں گے، اب عادت سے متجاوز ایام ملا کر جتنے روز ہوں گے وہ جملہ ایام عادت ہوجائیں گے، بشرطیکہ اس کے بعد پندرہ روز صحیح طہر کے ساتھ پاک رہے، اور اگر خون دس روز سے زیادہ آئے تو عادت کے بقدر ایام حیض ہوگا، اس لئے کہ یہ مسلسل خون آنے کے حکم میں ہوگا، یہ مذکورہ بالا حکم اس صورت میں ہوگا جب کہ عادت اور مخالفت برابر نہ ہوں، جہاں دوسری اس کی عادت ہوجاتی ہے، اگر عادت ومخالفت دونوں برابر ہوں تو عادت اپنی جگہ برقرار رہے گی منتقل نہیں ہوگی، خواہ اپنی عادت کے ایام میں نصاب کے بقدر (تین دن) خون دیکھے یا عادت سے پہلے یا عادت کے بعد یا بعض خون عادت کے ایام میں اور بعض عادت سے پہلے یا عادت کے بعد دیکھے، لیکن زمانہ اور عدد میں برابر و موافق ہوں تو عادت منتقل نہیں ہوگی، ورنہ مخالف متجاوز ایام کے مطابق عادت منتقل ہوجائے گی۔

اگر خون دس روز سے تجاوز کر گیا درانحالیکہ نصاب حیض عادت کے زمانہ میں واقع ہوا، تو صرف عادت کے زمانہ میں واقع ہونے والا حیض ہوگا، باقی ماندہ خون استحاضہ کا ہوگا، پھر عادت کے زمانہ میں واقع خون عدد کے اعتبار سے عادت کے مساوی ہے، تو عدد اور زمانہ دونوں اعتبار سے عادت باقی رہے گی، اور اگر عادت کے مساوی نہیں ہے تو عادت سے جتنے دن کم خون دیکھے اس ناقص عدد کی طرف عادت منتقل ہوجائے گی، ناقص کی قید اس لئے لگائی کہ عادت سے زائد خون واقع ہونے میں احتمال نہیں ہے۔

اور اگر خون دس روز سے بڑھ جائے درانحالیکہ نصاب حیض یعنی تین روز عادت کے زمانہ میں واقع نہ ہوا اس طور پر کہ تھوڑا بھی خون نہ دیکھے یا تین دن سے کم دیکھے تو زمانہ کے اعتبار سے عادت منتقل ہوجائے گی، اور تعداد حیض اپنے حال پر رہے گی، گنتی پہلے روز سے معتبر ہوگی [۱]۔

غیر حنفیہ کے یہاں عادت کی تبدیلی:

۲۱ - مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ عادت منتقل ہوتی ہے، چنانچہ کبھی عادت آگے ہوجاتی ہے اور کبھی پیچھے، یا حیض کی مقدار کم وبیش ہوتی ہے، مالکیہ کے یہاں عادت منتقل ہونے کی ایک مثال یہ ہے کہ اگر معتادہ کا خون جاری رہے اور اس کی عادت سے زیادہ ہوجائے تو اپنی عادت میں تین یوم کا اضافہ کرے گی، اور یہ تین یوم عادت میں شامل ہوکر اس کی عادت ہوجائیں گے۔

---

(۱) مجموعہ رسائل ابن عابدین ۱/ ۹۳ الرسالۃ الرابعہ طبع دار سعادت ۱۳۲۵ھ، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۶۹ طبع دار الفکر، مواہب الجلیل ۱/ ۳۶۸ طبع دار الفکر ۱۹۷۸ء، شرح الزرقانی علی مختصر خلیل ۱/ ۱۳۴ طبع دار الفکر ۱۹۷۸ء، المجموع ۱/ ۴۱۵ طبع المکتبۃ السلفیہ، کشاف القناع ۱/ ۲۱۲ طبع عالم الکتب ۱۹۸۳ء، الروض المربع ص/ ۳۶ طبع المطبعۃ السلفیہ ۱۳۸۰ھ، قاہرہ، المغنی ۱/ ۳۵۱ طبع ریاض ۱۹۸۱ء، الموسوعۃ الفقہیہ ۳/ ۲۰۳ طبع اول ۱۹۸۲ء، المقنع لابن قدامہ ۱/ ۸۹ طبع المطبعۃ السلفیہ قاہرہ۔

(۱) مجموعہ رسائل ابن عابدین ۱/ ۸۷ اور اس کے بعد کے صفحات طبع دار سعادت ۱۳۲۵ھ۔

شافعیہ نے عادت کی تبدیلی کی بہت مثالیں ذکر کی ہیں، ان میں سے ہم ذیل میں چند کا ذکر کرتے ہیں: اگر عورت کی عادت مہینہ میں دوسرے پانچ یوم خون دیکھنے کی ہو اور وہ کسی مہینے میں پہلے پانچ یوم میں خون دیکھے اور خون آنا بند ہوجائے، ایسی صورت میں اس کی عادت مقدم ہوجائے گی اور حیض میں نہ اضافہ ہوگا اور نہ کمی ہوگی، البتہ اس کے طہر کی مدت کم ہوجائے گی یعنی پچیس روز کے بجائے بیس روز ہوجائے گی، اور اگر وہ مہینے کے تیسرے یا چوتھے یا پانچویں یا چھٹے پانچ ایام میں خون دیکھے، اس صورت میں اس کی عادت مؤخر ہوجائے گی، حیض میں نہ اضافہ ہوگا اور نہ کمی، لیکن اس کے طہر میں اضافہ ہوجائے گا، اور اگر وہ دوسرے اور تیسرے پانچ ایام میں خون دیکھے تو حیض میں اضافہ ہو جائے گا، اور عادت مؤخر ہوجائے گی، اور اگر وہ پہلے اور دوسرے پانچ ایام میں خون دیکھے تو اس کے حیض میں اضافہ ہوجائے گا، اور اس کی عادت مقدم ہوجائے گی، اور اگر وہ پہلے دوسرے اور تیسرے پانچ یوم خون دیکھے تو اس کے حیض میں اضافہ ہوجائے گا یعنی پندرہ یوم حیض ہوجائے گا، اور اس کی عادت مقدم اور مؤخر ہوجائے گی، اور اگر وہ عادت والے پانچ ایام میں سے چار یا تین یا دو یا ایک دن خون دیکھے تو اس کا حیض کم ہوجائے گا، اور اس کی عادت نہیں بدلے گی، اور اگر وہ مہینہ کے پہلے پانچ یوم میں سے ایک یا دو یا تین یا چار ایام خون دیکھے تو اس کا حیض کم ہوجائے گا، اور اس کی عادت مقدم ہوجائے گی، اور اگر وہ تیسرے یا چوتھے یا اس کے بعد کے پانچ دنوں میں سے مذکورہ ایام خون دیکھے تو اس کا حیض کم ہوجائے گا اور اس کی عادت مؤخر ہوجائے گی۔

عادت کی تبدیلی کے بارے میں حنابلہ نے جو مثالیں ذکر کی ہیں وہ شافعیہ کی مذکورہ مثالوں سے الگ نہیں ہیں۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ تبدیل شدہ عادت پر عمل کرنا ان کے یہاں متفق علیہ مسئلہ ہے، ان کے نزدیک اصح قول کے مطابق ایک ہی بار میں عادت کی تبدیلی ہونا ثابت ہوجاتی ہے، یہ اس وقت حکم ہے جب کہ عادت متفق ہو مختلف نہ ہو[1]۔

حنابلہ کا مذہب ہے کہ اگر عورت کو حیض کے بارے میں مضبوط عادت ہو پھر وہ اپنی عادت کے علاوہ دنوں میں خون دیکھے تو جو عادت کے خلاف ہوگا وہ حیض شمار نہیں ہوگا جب تک کہ تین بار مکرر نہ ہوجائے، یہی اکثر روایات ہیں، اور ایک روایت ہے کہ دو بار مکرر ہوجائے اور خواہ اپنی عادت سے پہلے دیکھے یا اس کے بعد دیکھے اور عادت باقی ہو یا اس میں خون بند ہوجائے یا اس کے بعض ایام میں خون بند ہوجائے تو وہ اپنی عادت کے ایام کے علاوہ میں حائضہ نہیں ہوگی، یہاں تک کہ دو یا تین بار خون آئے، جب خون مکرر آجائے گا تو واضح ہوجائے گا کہ حیض بدل گیا ہے تو اس وقت وہ حائضہ ہوگی یعنی اس میں نماز، روزہ چھوڑ دے گی، اور یہی اس کی عادت بن جائے گی، اور پہلی عادت ساقط ہوجائے گی، اور اس پر واجب ہوگا کہ ان تین مرتبہ میں ہم نے اس کو جن فرض روزوں کا حکم دیا تھا اور اس نے روزہ رکھا بھی تھا ان کی قضا کرے، اس لئے کہ معلوم ہوگیا کہ اس نے حیض کے زمانہ میں روزے رکھا تھا، اور بحالت حیض روزہ درست نہیں، نماز کی قضاء نہیں کرے گی اور ایک قول ہے کہ تکرار کی کوئی ضرورت نہیں، محض ایسا خون دیکھنے سے جو کہ حیض بننے کی صلاحیت رکھتا ہو، عادت بدل جائے گی، عورت اس قول کی بنیاد پر عادت سے پہلے اور اس کے بعد جتنے دن خون دیکھے گی وہ اتنے روز حائضہ رہے گی، بشرطیکہ اکثر حیض سے زیادہ نہ ہو، صاحب مغنی نے اس قول کو راجح قرار دیا ہے،

---

(۱) الخرشی علی مختصر خلیل ۱/ ۲۰۵ طبع المطبعۃ العامرہ ۱۳۱۶ھ، الذخیرۃ للقرافی رص ۳۸۳، ۳۸۷ طبع وزرۃ الأوقاف الکویت ۱۹۸۲ھ، المجموع ۲/ ۴۲۲، ۴۲۳ طبع مکتبۃ السّلفیہ المدینۃ المنورہ، مغنی المحتاج ۱/ ۱۱۵، نہایۃ المحتاج ۱/ ۳۲۶، الروض المربع رص ۳۶ طبع المطبعۃ السّلفیہ ۱۳۸۰ھ، قاہرہ۔

بہرصورت اگر خون اکثر حیض سے زیادہ ہوجائے تو عادت کے بقدر حائضہ ہوگی، اور عادت سے زیادہ خون استحاضہ کا ہوگا، اور عادت کے بعد جتنے دنوں روزہ اور نماز ترک کیا تھا سب کی قضا کرے گی۔

کوئی معتادہ عورت عادت سے زیادہ خون دیکھے اور خون حیض کی اکثر مدت سے زیادہ ہوجائے تو عادت کے بقدر حائضہ کہلائے گی، اور اس سے زیادہ دنوں میں مستحاضہ ہوگی، آئندہ مہینوں میں عادت کے بقدر ہی حائضہ ہوگی، اس میں جن لوگوں کے یہاں عادت کا اعتبار ہے ان میں سے کسی کا اختلاف نہیں ہے [۱]۔

عادت کی قسمیں:

۲۲- عادت کی دو قسمیں ہیں: متفقہ اور مختلفہ۔

متفقہ یہ ہے کہ جس کے ایام حیض ہر ماہ برابر ہوں، جیسے ہر مہینے سات روز خون دیکھے، تو ایسی عورت اپنی عادت کے بقدر حائضہ ہوگی، اس سے زائد کی طرف توجہ نہیں دے گی، اور مختلفہ یہ ہے کہ جس کے ایام حیض برابر نہ ہوں، اس کی دو قسمیں ہیں: مرتبہ اور غیر مرتبہ، مرتبہ یہ ہے کہ عورت ایک مہینے میں تین یوم، دوسرے مہینے میں چار یوم، تیسرے مہینے میں پانچ یوم خون دیکھے، پھر دوبارہ اسی کے مطابق خون دیکھے، اسی طرح سلسلہ جاری ہو، تو یہ جس مہینے میں حائضہ ہو، اور اس مہینہ کی عادت اس کو یاد ہو تو اسی پر عمل کرے گی، اور اگر اس مہینے کی عادت بھول جائے تو تین روز حائضہ ہوگی اس لئے کہ یہ یقینی ہے۔

غیر مرتبہ: یہ ہے کہ عادت میں تقدم و تاخر ہوتا ہو، جیسے: کوئی عورت کسی مہینے میں تین دن، دوسرے مہینے میں پانچ دن اور تیسرے مہینے میں چار دن خون دیکھے، اگر ان دنوں کا انضباط ممکن ہو

(۱) المغنی ۱/ ۳۵۱، ۳۵۴۔

اس طور پر کہ خون مختلف نہ ہو یا اس سے پہلے کی طرح ہوگی، اور اگر انضباط ممکن نہ ہو تو شافعیہ کے نزدیک استحاضہ سے قبل والے مہینے کے مطابق عمل کرے گی، کیونکہ ان کے نزدیک ایک بار میں عادت متحقق ہوجاتی ہے۔

حنابلہ کے یہاں ہر مہینے اقل مدت حیض حائضہ ہوگی [۱]۔

حیض کی تلفیق:

۲۳- اگر کوئی عورت ایک دن یا چند دن خون دیکھے اور ایک دن یا چند دن طہر دیکھے، اس طور پر کہ کامل ایک طہر نہ ہو، اس میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں: اول: جسے قول تلفیق یا قول لقط بولتے ہیں، اور وہ یہ ہے کہ صرف ایام دم کو اپنے حیض میں شمار کرے گی، اور ایام طہر کو حیض میں شمار نہیں کرے گی، چنانچہ وہ ان میں پاک رہے گی، اور اس میں نماز پڑھے گی، اور روزہ رکھے گی، دوسرا قول جسے شافعیہ قول سحب کہتے ہیں، اور وہ یہ ہے کہ ایام دم اور ایام طہر سب ایام حیض قرار دیئے جائیں، البتہ اس میں چند شرائط ہیں، جن کو انہوں نے ذکر کیا ہے، اس کی تفصیل اصطلاح ''تلفیق'' میں دیکھی جائے [۲]۔

حیض سے طہارت:

۱) طہر کی زیادہ سے زیادہ اور کم سے کم مدت:

۲۴- تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ طہر کی اکثر مدت کی کوئی حد نہیں، اس

(۱) نہایۃ المحتاج ۱/ ۳۴۵ طبع مصطفی البابی الحلبی ۱۹۶۷ء، مغنی المحتاج ۱/ ۱۱۵ طبع دار إحیاء التراث العربی، کشاف القناع ۱/ ۲۰۸ طبع عالم الکتب ۱۹۸۳ء۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۳۷ طبع المطبعۃ الامیریہ ۱۳۱۰ھ، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۷۰ طبع دار الفکر، مواہب الجلیل ۱/ ۳۶۹ طبع دار الفکر ۱۹۷۸ء، المجموع ۲/ ۵۰۶ اور اس کے بعد کے صفحات طبع المکتبۃ السلفیہ المدینہ المنورہ، کشاف القناع ۱/ ۲۱۴ طبع عالم الکتب ۱۹۸۳ء۔

لئے کہ ہوسکتا ہے کہ عورت کبھی حائضہ نہ ہو۔

اور کبھی سال میں صرف ایک بار حائضہ ہو، ابوالطیب شافعی نے بیان کیا ہے کہ ان کے زمانہ میں ایک عورت تھی جو سال میں ایک دن اور ایک رات حائضہ ہوتی تھی۔

طہر کی کم سے کم مدت کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ اور مالکیہ کا مشہور مذہب اور شافعیہ کا قول یہ ہے کہ دوحیضوں کے درمیان طہر کی کم سے کم مدت پندرہ دن اور رات ہیں، اس لئے کہ اکثر وبیشتر ایک مہینہ میں ایک حیض اور ایک طہر ہوتا ہے، اور جب حیض کی اکثر مدت پندرہ روز ہوگی تو لازماً طہر کی کم سے کم مدت بھی یہی ہوگی، حنفیہ نے اس پر اجماع صحابہ سے استدلال کیا ہے۔

حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ دوحیضوں کے درمیان طہر کی کم سے کم مدت تیرہ یوم ہے، امام احمدؒ حضرت علیؓ سے نقل کرتے ہیں کہ ''ان کے پاس ایک خاتون آئی (اسے اس کا شوہر طلاق دے چکا تھا)، اس کا خیال تھا کہ وہ ایک مہینے میں تین بار حائضہ ہوچکی ہے، حضرت علیؓ نے قاضی شریح سے کہا: اس عورت کے بارے میں کچھ فرمایئے، قاضی شریح نے کہا: اگر وہ اپنے گھر کی خاص عورت کے ذریعہ بینہ پیش کرے جو دیندار اور امانتدار ہو، اور وہ اس کی گواہی دے، تو وہ اپنے قول میں صادق ہوگی، ورنہ جھوٹی ہوگی، حضرت علیؓ نے کہا: قالون (یہ رومی لفظ ہے''، یعنی اچھی بات ہے)، حنابلہ کہتے ہیں: یہ بات اپنی طرف سے نہیں بول سکتے ہیں، بلکہ توقیفی ہوگی، اور وہ بھی مشہور صحابی کا قول ہے، ان سے کسی کا اختلاف بھی منقول نہیں ہے، ایک ماہ میں تین حیض کا پایا جانا اس بات کی دلیل ہے کہ تیرہ دن طہر کا ہونا یقیناً صحیح ہے، امام احمدؒ کا بیان ہے: بلا اختلاف ایک مہینہ میں عدت پوری ہونا درست ہے، جب کہ اس پر بینہ پیش کردے، اور اکثر مدت حیض کے بعد چاند والے مہینہ کے باقی ماندہ ایام اکثر مدت طہر ہوں گے، اور وہ شافعیہ وحنابلہ کے یہاں چوبیس یا تئیس دن اور حنفیہ کے نزدیک پچیس دن ہیں[1]۔

۲) طہر کی علامت:

۲۵ - دوامور میں سے کسی ایک کے پائے جانے سے حیض سے طہارت حاصل ہوجاتی ہے، خون کا بند ہونا، یا سفید رطوبت کا دیکھنا۔

خون بند ہونے سے مراد خشک ہونا ہے یعنی کرسف خالص خون یا مٹیالا یا زرد رنگ سے ملوث نہ نکلے، اس طرح ان تمام خونوں سے پاک ہوکر خشک کرسف نکلے، خون کے بغیر شرمگاہ کی رطوبت سے کرسف کا تر ہوجانا مضر نہیں ہے۔

قصہ سفید پانی ہے جو کہ حیض کے آخری زمانہ میں عورت کی شرمگاہ سے نکلتا ہے، حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں: ''جب عورتیں ڈبیوں میں کرسف یعنی روئی رکھ کر ان کے پاس بھیجتی تھیں، جس میں حیض کے خون کی زردی ہوتی تھی، وہ فرماتی تھیں: ''**لا تعجلن حتى ترين القصة البيضاء**''[2] (نماز میں جلدی مت کرو یہاں تک کہ سفید رطوبت دیکھ لو)۔

حنفیہ اور شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ حیض کی انتہا خون کا بند ہونا ہے، جب خون بند ہوجائے گا تو وہ پاک ہوجائے گی، خواہ اس کے بعد سفید رطوبت نکلے یا نہ نکلے۔

اگر کسی عورت کو خشکی یعنی خون بند ہونے کی عادت ہو اور کسی کو سفید رطوبت دیکھنے کی عادت ہو اور کسی کو خشکی کے ساتھ سفید رطوبت دیکھنے کی عادت ہو تو مالکیہ نے ان تینوں میں فرق کیا ہے،

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/۱۸۹، ۱۹۰، بدائع الصنائع ۱/۴۰ طبع دار الکتاب العربی ۱۹۸۲ء، الخرشی علی مختصر خلیل ۱/۲۰۴، مغنی المحتاج ۱/۱۰۹، کشاف القناع ۱/۲۰۳۔

(۲) حدیث عائشہؓ: ''**لا تعجلن**......'' کی تخریج (فقرہ نمبر ۹) کے تحت گذر چکی۔

خشکی کی معتادہ اگر پہلے سفید رطوبت دیکھے تو خشکی کا انتظار نہیں کرے گی، اور اگر پہلے خشکی دیکھے تو سفید رطوبت کا انتظار نہیں کرے گی۔

لیکن صرف سفید رطوبت کی معتادہ یا خشکی کے ساتھ رطوبت کی معتادہ اگر پہلے خشکی دیکھے تو اس کے لئے مستحب ہے کہ مختار وقت کے آخر تک سفید رطوبت کا انتظار کرے، اور اگر وہ پہلے سفید رطوبت دیکھے، تو اس کے بعد کسی چیز کا انتظار نہیں کرے گی، کیونکہ رطوبت، رطوبت کی معتادہ کے حق میں اور خشکی کے ساتھ رطوبت کی معتادہ کے حق میں زیادہ مؤثر ہے[1]۔

۳) ایام حیض کے درمیان طہر متخلل کا حکم:

۲۶- حیض کے ایام میں اگر خون بند رہے تو اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ وہ حیض ہے یا طہر؟ حنفیہ اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ وہ حیض ہے، مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ وہ طہر ہے، بعض مذاہب میں تفصیل ہے، جس کا بیان اصطلاح: ''تلفیق'' میں ہے[2]۔

۴) حاملہ کا خون:

۲۷- حاملہ کے خون کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ وہ حیض کا خون ہے یا بیماری کا فاسد خون ہے؟

(۱) شرح فتح القدیر ار ۱۴۴ طبع دار إحیاء التراث العربی، الفتاوی الہندیہ ار ۳۶ طبع المطبعۃ الامیریہ ۱۳۱۰ھ، حاشیۃ الدسوقی ار ۱۷۱ طبع دار الفکر، المجموع ۲ر ۵۴۳ طبع المکتبۃ السلفیہ المدینۃ المنورہ، القوانین الفقہیہ رص ۵۵، نیل المآرب [illegible] محمد الأشقر ار ۱۰۸ طبع مکتبۃ الفلاح ۱۹۸۳ء، منار السبیل ار ۵۸ طبع المکتب الإسلامی ۱۹۸۲ء۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ار ۱۹۲، مجموعہ رسائل ابن عابدین ار ۸۷، الفتاوی الہندیہ ار ۳۶، الکافی ار ۱۸۶ طبع ریاض ۱۹۷۸ء، حاشیۃ الدسوقی ار ۱۶۸ طبع دار الفکر، الخرشی علی مختصر خلیل ار ۲۰۴ طبع المطبعۃ العامرہ ۱۳۱۶ھ، مغنی المحتاج ار ۱۱۹، المبدع ار ۲۸۹ طبع المکتب الإسلامی ۱۹۸۰ء، الروض المربع ار ۳۶ طبع المطبعۃ السلفیہ ۱۳۸۰ھ قاہرہ، کشاف القناع ار ۲۰۴ طبع عالم الکتب ۱۹۸۳ء۔

حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ حاملہ کا خون بیماری کا فاسد خون ہے حیض نہیں ہے، اس لئے کہ حضرت ابوسعیدؓ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے اوطاس کے قیدیوں کے بارے میں ارشاد فرمایا: ''لاتوطأ حامل حتی تضع، ولا غیر ذات حمل حتی تحیض''[1] (حاملہ سے ولادت سے قبل وطی نہ کی جائے، اور غیر حاملہ سے حیض آنے سے قبل وطی نہ کی جائے)، رسول اللہ ﷺ نے حیض کو رحم کے خالی ہونے کی علامت قرار دیا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حیض اور حمل دونوں بیک وقت جمع نہیں ہوسکتے، رسول اللہ ﷺ نے حضرت عبداللہ ابن عمرؓ کے حق میں فرمایا (جبکہ انہوں نے اپنی بیوی کو حیض کی حالت میں طلاق دے دی)، ''مرہ فلیراجعها، ثم لیطلقها طاهرا أو حاملا''[2] (ان کو حکم دو کہ رجعت کرلیں پھر بحالت طہر یا حمل طلاق دیں)، رسول اللہ ﷺ نے طہر کی طرح حمل کو حیض کے نہ ہونے کی علامت قرار دیا ہے۔

حنابلہ نے مستحب قرار دیا ہے کہ حاملہ خون بند ہونے پر احتیاطاً اور اختلاف سے بچنے کے لئے غسل کرے۔

مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب ہے کہ حاملہ کا خون حیض ہے اگر اس کے مکمل شرائط پائے جائیں، اس لئے کہ دلائل عام ہیں، ایک حدیث میں ہے: ''دم الحیض أسود یعرف''[3] (حیض کا خون سیاہ

(۱) حدیث: ''لا توطأ حامل حتی تضع، ولا غیر ذات حمل حتی تحیض حیضة'' کی روایت ابوداؤد (۲ر ۶۱۴ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے کی ہے، حافظ ابن حجر نے التلخیص (ار ۱۷۲ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں اسے حسن قرار دیا ہے۔

(۲) حدیث: ''مرہ فلیراجعها، ثم لیطلقها طاهرا أو حاملا'' کی روایت مسلم (۲ر ۱۰۹۵ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ ابن عمرؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: ''دم الحیض أسود یعرف......'' کی روایت ابوداؤد (ار ۱۹۷ تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (ار ۱۷۴ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت فاطمہ بنت ابی حبیشؓ سے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان سے اتفاق کیا ہے۔

معروف ہے)، حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے خون دیکھنے والی حاملہ کے متعلق فرمایا: ''کہ وہ نماز ترک کردے گی''، اس پر کسی نے نکیر نہیں کی، لہذا اس پر اجماع ثابت ہوگیا، اور اس پر اہل مدینہ کا اجماع ہے، اور نیز اس لئے کہ اس میں شبہ ہے کہ یہ خون فطری ہے یا بیماری کا ہے، اور اصل بیماری سے محفوظ رہنا ہے، اور اس لئے بھی کہ یہ ایسا خون ہے کہ بچے کا دودھ پینا اس سے مانع نہیں ہے، بلکہ دودھ پینے کے ساتھ اگر خون آئے تو حیض کا خون کہلائے گا، اگر چہ یہ نادر ہے، اسی طرح حمل اس سے مانع نہیں ہوگا[1]۔

مالکیہ کے یہاں حاملہ کے حق میں حیض کی اکثر مدت غیر حاملہ سے الگ ہے، جس کا بیان ''فترۃ الحیض'' میں گذر چکا ہے۔

۵) طہر کی قسمیں:

۲۸- حنفیہ نے طہر کی دو تقسیم کی ہے۔ ایک صحیح اور فاسد اور دوسری تام اور ناقص۔

طہر صحیح: پندرہ روز یا اس سے زیادہ پاک رہنا کہ اس کے درمیان کسی طرح کا خون نہ آئے، نہ شروع میں اور نہ درمیان میں اور نہ آخر میں اور دو صحیح حیض کے درمیان واقع ہو۔ طہر فاسد: صحیح طہر کے کسی بھی وصف میں اس کے خلاف ہو، یعنی پندرہ روز سے کم ہو، یا درمیان میں خون آجائے، یا دو صحیح حیض کے درمیان نہ واقع ہو۔

اگر طہر پندرہ یوم سے کم ہو تو وہ طہر فاسد ہے، اور وہ مسلسل خون آنے کے درجہ میں ہوجائے گا، اور اگر پندرہ دن طہر رہے، لیکن اس کے درمیان خون آجائے تو طہر فاسد ہوجائے گا، جیسے پہلی بار بالغہ ہونے والی عورت گیارہ دن خون دیکھے اور پندرہ روز طہر، پھر خون مستقل جاری ہوجائے، اس صورت میں طہر صحیح اور واضح ہے، کیونکہ مکمل پندرہ روز طہر رہا، لیکن معنوی اعتبار سے فاسد ہے، کیونکہ گیارہویں دن جس میں نماز پڑھے گی، وہ طہر کا ایک حصہ ہے، چونکہ اس طہر کی ابتدا میں ایک دن خون آیا ہے، لہذا یہ طہر فاسد ہوجائے گا۔

اگر طہر پندرہ دن ہو، لیکن دو استحاضہ کے درمیان ہو یا حیض اور نفاس کے درمیان ہو یا نفاس اور استحاضہ کے درمیان ہو یا ایک نفاس کے درمیان ہو ان تمام صورتوں میں طہر فاسد ہوگا۔

طہر تام جو پندرہ دن یا اس سے زیادہ ہو، خواہ صحیح ہو یا فاسد۔

طہر ناقص جو پندرہ دن سے کم ہو، یہ طہر فاسد کی ایک قسم ہے[1]۔

حیض پر مرتب ہونے والے احکام:

(۱) بلوغ:

۲۹- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ حیض بلوغ کی ایک علامت ہے، اس کی وجہ سے عورت مکلّف ہوجاتی ہے، اگر عورت اس عمر میں خون دیکھے جس میں حیض آنا ممکن ہے، تو وہ بالغہ اور مکلفہ ہوجائے گی، اور بالغ مکلّف عورتوں پر جو واجب ہوتا ہے اس پر واجب ہوجائے گا، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: **"لا يقبل الله صلاة حائض إلابخمار"**[2] (اللہ تعالی بالغہ کی نماز قبول نہیں کرے گا مگر جب کہ دوپٹہ میں ہو)، رسول اللہ ﷺ نے حیض کا خون آنے کی وجہ سے بالغ قرار دیا، اور اس پر پردہ لازم قرار دیا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حیض کی وجہ سے وہ مکلف ہوجاتی ہے، مالکیہ

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/۱۸۹، مجموعہ رسائل ابن عابدین ۱/۹۸، الذخیرہ ر ص ۳۸۴، حاشیۃ الدسوقی ۱/۱۶۹، نہایۃ المحتاج ۱/۳۵۵، مغنی المحتاج ۱/۱۱۸، کشاف القناع ۱/۲۰۲۔

(۱) مجموعہ رسائل ابن عابدین ۱/۷۵، ۷۶ طبع دار سعادت ۱۳۲۵ھ۔

(۲) حدیث: "لا يقبل الله صلاة حائض إلابخمار......" کی روایت ابوداؤد (۱/۴۲۱ تحقیق عزت عبید دعاس) اور ترمذی (۲/۲۱۵ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، الفاظ ابوداؤد کے ہیں، ترمذی نے اسے حسن قرار دیا ہے۔

نے اس میں یہ قید لگائی ہے کہ حیض از بذات خود آیا ہو، لیکن اگر اس کو حاصل کرنے کے لئے اسباب اختیار کئے جائیں تو یہ بلوغ کی علامت نہیں ہے (۱)۔

(۲) پاکی حاصل کرنا:

۳۰- حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ حائضہ کی طہارت صحیح نہیں ہوگی، لہٰذا اگر حائضہ جنابت کے حدث کو دور کرنے کے لئے غسل کرے تو اس کا غسل درست نہیں ہوگا، حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ حیض کے زمانہ میں اگر حائضہ جنابت کا غسل کرے تو اس کا غسل درست ہوگا، بلکہ حدث کی تخفیف کی غرض سے غسل کرنا مستحب ہے، اس طرح غسل کرنے سے جنابت کا حکم ختم ہوجائے گا، کیونکہ دو حدثوں میں سے ایک کا بقا دوسرے کے ازالہ کے لئے مانع نہیں ہے، جیسا کہ اگر حدث اصغر والا غسل کرے، نیز انہوں نے صراحت کی ہے کہ اس پر واجب نہیں ہے کہ اپنے حیض کے ختم ہونے سے قبل جنابت کے لئے غسل کرے، اس لئے کہ کوئی فائدہ نہیں ہے (۲)۔

(الف) حائضہ کا غسل:

۳۱- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ حیض کی وجہ سے غسل واجب ہوتا ہے تو جب خون آنا بند ہوجائے تو عورت پر غسل کرنا واجب ہوگا، تاکہ حیض سے جو چیزیں حرام تھیں وہ حلال ہوجائیں، رسول اللہ ﷺ نے فاطمہ بنت ابی حبیش سے فرمایا: "دعي الصلاة قدر الأيام التي كنت تحيضين فيها ثم اغتسلي وصلي" (۱) (جتنے روز حائضہ رہتی تھی اتنے دن نماز چھوڑ دو پھر غسل کرو اور نماز پڑھو)، یہی حکم حضرت ام حبیبہؓ اور سہلہ بنت سہیل وغیرہ کو دیا، اس کی تائید ارشاد باری سے بھی ہوتی ہے: "فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ" (۲) (پھر جب وہ پاک ہوجائیں تو ان کے پاس آؤ)، یعنی جب غسل کرلیں، شوہر کو غسل سے پہلے وطی کرنے سے منع فرمایا، لہٰذا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وطی کے مباح ہونے کے لئے عورت پر غسل کرنا واجب ہے، اس میں فقہاء کا اختلاف نہیں ہے کہ غسل کے صحیح ہونے کے لئے خون کا بند ہونا شرط ہے، شافعیہ نے اضافہ کیا ہے، نماز کی ادائیگی کے ارادہ سے مراد حقیقتاً نماز کی ادائیگی ہو، اس طور پر کہ نماز کے وقت سے پہلے کسی نفل یا قضا نماز پڑھنے کا ارادہ کرے، یا حکما ہو اس طور پر کہ نماز کا وقت داخل ہوجائے، کیونکہ جب نماز کا وقت آجائے گا تو نماز کی ادائیگی واجب ہوگی، اور اس کے شرائط کا حاصل کرنا بھی واجب ہوگا، اس صورت میں اگرچہ عورت کی نیت نماز پڑھنے کی نہ ہو پھر بھی وہ حکماً نماز پڑھنے کا ارادہ کرنے والی سمجھی جائے گی، کیونکہ شارع نے اس کو ایسا کام کرنے پر مجبور کیا ہے جس کے لئے ارادہ ضروری ہے، اس لئے وہ بالقوہ نماز پڑھنے کا ارادہ کرنے والی ہوگی (۳)۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۹۳، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۲۹۳، حاشیۃ الجمل ۱/ ۲۳۸، کشاف القناع ۱/ ۱۹۹، المغنی ۱/ ۳۰۷ طبع ریاض ۱۹۸۱، الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۲۲۳ طبع دار الکتب العلمیہ ۱۹۸۳ء، الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۳۲۳ طبع مکتبۃ الہلال ۱۹۸۰ء۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۷۳، المجموع ۲/ ۳۴۹، کشاف القناع ۱/ ۱۴۶، ۱۵۱، ۱۹۷، البحر الرائق ۱/ ۲۰۳ طبع المطبعۃ العلمیہ قاہرہ۔

(۱) حدیث: "فاطمة بنت أبي حبيش دعي الصلاة قدر الأيام......" کی تخریج (فقرہ/ ۱۶) کے تحت گذر چکی۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۲۲۔

(۳) شرح فتح القدیر ۱/ ۵۶ طبع دار إحیاء التراث العربی، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۱۹، ۱۹۳ طبع دار إحیاء التراث العربی، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۳۰، ۱۷۳، نہایۃ المحتاج ۱/ ۲۱۱ طبع مصطفی البابی الحلبی ۱۹۶۷ء، حاشیۃ الجمل ۱/ ۱۵۰، ۲۳۸ طبع دار إحیاء التراث العربی، کشاف القناع ۱/ ۱۴۶، ۱۹۹ طبع عالم الکتب ۱۹۸۳ء۔

حیض کا غسل جنابت کے غسل کی طرح ہے، ایسی عورت جو بحالت احرام اور سوگ میں نہ ہو وہ حیض کا غسل کرے تو اس کے لئے مستحب یہ ہے کہ غسل کرنے کے بعد خون کی جگہ پر خوشبو لگائے[1] اس لئے کہ صحیح مسلم میں حضرت عائشہؓ سے روایت ہے: "أن أسماء سألت النبي ﷺ عن غسل المحيض؟ فقال: تأخذ إحداكن ماء ها وسدرتها[2]، فتطهر فتحسن الطهور، ثم تصب على رأسها فتدلكه دلكا شديدا، حتى تبلغ شؤون رأسها، ثم تصب عليها الماء، ثم تأخذ فرصة ممسكة فتطهر بها" فقالت أسماء: وكيف تطهر بها. فقال: سبحان الله، تطهرين بها، فقالت عائشة: (كأنها تخفي ذلك)، تتبعين أثر الدم ۔ وسألته عن غسل الجنابة؟ فقال: تأخذ ماء فتطهر، فتحسن الطهور ۔ أن تبلغ الطهور ۔ ثم تصب على رأسها فتدلكه ۔ حتى تبلغ شؤون رأسها. ثم تفيض عليها الماء[3] فقالت عائشة: نعم النساء نساء الأنصار! لم يكن يمنعهن الحياء أن يتفقهن في الدين[4] (حضرت اسماء نے رسول اللہ ﷺ سے حائضہ کے غسل کے بارے میں پوچھا تو آپ ﷺ نے فرمایا: پہلے بیری کے پتوں کے ساتھ پانی لے اور اس سے اچھی طرح صاف کرے پھر اسے سر پر پانی ڈالے اور خوب زور سے ملے، یہاں تک کہ پانی بالوں کی جڑوں میں پہنچ جائے، پھر اپنے اوپر پانی ڈالے پھر ایک پھاہا (روئی یا کپڑے کا) مشک لگا ہوا لے کر اس سے صاف کرے، اسماء نے کہا: اس سے کیسے صاف کرے گی؟ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: سبحان اللہ اس سے صاف کرے، حضرت عائشہؓ نے چپکے سے کہہ دیا کہ خون کے مقام پر لگا دے، پھر انہوں نے آپ ﷺ سے جنابت کے غسل کے بارے میں پوچھا تو آپ ﷺ نے فرمایا: پانی لے کر اچھی طرح صاف کرے، پھر سر پر پانی ڈالے اور ملے یہاں تک کہ پانی بالوں کی جڑوں میں پہنچ جائے، پھر اپنے سارے بدن پر پانی ڈالے، حضرت عائشہؓ نے کہا: انصار کی عورتیں بھی کیا عمدہ عورتیں ہیں، وہ دین کی بات پوچھنے میں شرم نہیں کرتی ہیں۔

(ب) حائضہ کا پاک ہونا:

۳۲- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ حائضہ کا جسم اس کا پسینہ اور جوٹھا پاک ہے، اس کے ہاتھ کا گوندھا ہوا آٹا اور پکایا ہوا کھانا جائز ہے، اسی طرح جس سیال پانی وغیرہ کو چھوئے تو وہ پاک ہے، اسی طرح اس کے ساتھ رہنا اور کھانا بلا کراہت صحیح ہے، کیونکہ روایت میں ہے کہ یہودی عورت جب حائضہ ہوتی تو یہودی لوگ اس کے ساتھ کھاتے پیتے نہیں تھے، اور نہ اس کے ساتھ گھر میں اٹھتے بیٹھتے تھے، صحابہؓ نے آپ سے اس کے متعلق دریافت کیا، اس پر قرآن کی یہ آیت کریمہ نازل ہوئی: "وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ"[1] (اور لوگ آپ سے حیض کا حکم دریافت کرتے ہیں)، تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "اصنعوا كل شيء إلا النكاح"[2] (سب کام کرو سوائے جماع کے)، روایت میں آتا ہے کہ یہودیوں نے اس پر نکیر کیا، یہ سن کر اسید بن حضیرؓ اور عبادہ بن بشر آئے اور عرض کیا: اے اللہ کے

(۱) مغنی المحتاج ۱/ ۷۴، کشاف القناع ۱/ ۱۵۳، مجموعہ رسائل ابن عابدین ۱/ ۸۴ طبع دار سعادت ۱۳۲۵ھ۔

(۲) (سدرتہا) سدرہ: بیر کا درخت، یہاں مراد اس کا پتہ ہے جس سے غسل میں فائدہ اٹھایا جاتا ہے۔

(۳) (شؤون رأسہا): سر کے بالوں کی جڑ، سر کی ہڈیوں کے ملنے کی جگہ۔

(۴) حدیث: "تأخذ إحداكن ماء ها وسدرها" کی روایت مسلم (۱/ ۲۶۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) سورۂ بقرہ / ۲۲۲۔

(۲) حدیث: "اصنعوا كل شيء إلا النكاح" کی روایت مسلم (۱/ ۲۴۶ طبع الحلبی) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے۔

رسول! یہود ایسا ایسا کہتے ہیں، تو کیا ہم حائضہ عورتوں کے ساتھ نہ رہیں؟ یہ سنتے ہی رسول اللہ ﷺ کے چہرۂ مبارک کا رنگ بدل گیا، یہاں تک کہ ہم سمجھے کہ آپ ﷺ کو ان دونوں پر غصہ آ یا۔

نبی کریم ﷺ نے حضرت عائشہؓ سے فرمایا: "**ناوليني الخمرة من المسجد**" فقالت: **إني حائض، قال: إن حيضتك ليست في يدك**"[۱] (مجھے مسجد سے چٹائی لا دو، حضرت عائشہؓ نے کہا: میں حائضہ ہوں، آپ ﷺ نے فرمایا: حیض تیرے ہاتھ میں تو نہیں ہے)، "**كان رسول الله ﷺ يشرب من سؤر عائشة وهي حائض، ويضع فاه على موضع فيها**"[۲] (رسول اللہ ﷺ حضرت عائشہ کا جوٹھا پانی نوش فرماتے تھے درانحالیکہ حضرت عائشہ حائضہ ہوتیں، آپ ﷺ حضرت عائشہ کے منہ رکھنے کی جگہ اپنا منہ رکھتے تھے)، "**كانت تغسل رأس رسول الله ﷺ وهي حائض**"[۳] (حضرت عائشہ بحالت حیض رسول اللہ ﷺ کا سر مبارک دھوتی تھیں)۔

اس مسئلہ پر ابن جریر وغیرہ نے اجماع نقل کیا ہے[۴]۔

(۱) حدیث: "إن حيضتك ليست في يدك" کی روایت مسلم (۱/۲۴۵ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "كان يشرب من سؤر عائشة وهي حائض ويضع فاه علي موضع فيها" کی روایت مسلم (۱/۲۴۵، ۲۴۶ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: "كانت تغسل رأس رسول الله ﷺ وهي حائض" کی روایت مسلم (۱/۲۴۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۱/۱۹۴ طبع دار إحیاء التراث العربی، حاشیۃ الدسوقی ۱/۱۷۳، ۵۰ طبع دار الفکر، القوانین الفقہیہ رص ۴۵ طبع دار العلم للملایین ۱۹۷۹ء، قلیوبی وعمیرہ ۱/۱۰۰ طبع عیسی البابی الحلبی، حاشیۃ الجمل ۱/۲۳۵ طبع دار إحیاء التراث العربی، کشاف القناع ۱/۲۰۱ طبع عالم الکتب ۱۹۸۳ء، المغنی ۱/۲۰۱ طبع ریاض ۱۹۸۱ء۔

(۳) نماز:

۳۳- اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ حائضہ کی نماز درست نہیں ہوگی، اس لئے کہ حیض نماز کے صحیح ہونے سے مانع ہے، جیسا کہ نماز کے وجوب سے مانع ہے، اسی وجہ سے حیض کی حالت میں عورت کے لئے نماز پڑھنا حرام ہے، ابن منذر کا بیان ہے: علماء کا اجماع ہے کہ حیض کے دنوں میں عورتوں سے نماز ساقط ہوجاتی ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے فاطمہ بنت ابی حبیش سے فرمایا: "**إذا أقبلت الحيضة فدعي الصلاة**"[۱] (جب حیض شروع ہوجائے تو نماز ترک کردو)، اسی طرح امام نووی نے بھی حائضہ سے نماز کے ساقط ہونے پر اجماع نقل کیا ہے۔

حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ سجدۂ تلاوت اور سجدۂ شکر نماز کے حکم میں ہیں، اس لئے ان دونوں کی بجا آوری حائضہ پر حرام ہے۔

فقہاء کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ ایام حیض کی فوت شدہ نمازوں کی قضا حائضہ پر واجب نہیں ہے، اس لئے کہ حضرت معاذہ کی روایت ہے کہ انہوں نے حضرت عائشہؓ سے سوال کیا: "کیا وجہ ہے کہ حائضہ روزوں کی قضا کرتی ہے اور نماز کی قضا نہیں کرتی؟ انہوں نے فرمایا: کیا تو حروریہ[۲] ہے؟ میں نے کہا: میں حروریہ نہیں ہوں، میں تو پوچھ رہی ہوں، انہوں نے کہا: "**كان يصيبنا ذلك فنؤمر بقضاء الصوم، ولا نؤمر بقضاء الصلاة**"[۳] (ہم عورتوں کو حیض آ تا

(۱) حدیث: "إذا أقبلت الحيضة فدعي الصلاة" کی روایت بخاری (الفتح ۱/۴۰۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۲۶۴ طبع الحلبی) نے کی ہے، الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۲) حروریہ حروراء خوارج فرقہ کا جائے مقام کی طرف منسوب ہے، کہنے کا حاصل یہ تھا کہ تم خوارج کی طرح تشدد برتتی ہو؟

(۳) حدیث عائشہ: "كان يصيبنا ذلك فنؤمر بقضاء الصوم" کی روایت

تھا تو ہمیں روزوں کی قضا کرنے کا حکم دیا جاتا تھا اور نماز کی قضا کرنے کا حکم نہیں دیا جاتا تھا)۔

اگر کوئی عورت بحالت حیض فوت شدہ نمازوں کی قضا کرنا چاہے تو ان کی قضا کے شرعی حکم کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ یہ خلاف اولیٰ عمل ہے، شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ ان کی قضاء مکروہ ہے، البتہ مطلق نفل نماز ہوگی جس میں کچھ ثواب نہیں ملے گا، اس لئے کہ یہ ممنوع لذاتہ ہے اور ممنوع لذاتہ میں کوئی ثواب نہیں ملتا ہے، ابو بکر بیضاوی نے کہا ہے کہ یہ حرام ہے، رملی کا اختلاف ہے، ان کے نزدیک کراہت کے ساتھ قضا درست ہے، اس لئے کہ یہ ضروری نہیں ہے اگر کسی عبادت کا مطالبہ نہ کیا جائے تو وہ عبادت صحیح نہ ہو، اثرمؒ کی روایت کے مطابق امام احمد سے پوچھا گیا کہ اگر عورت قضا کرنا چاہے تو؟ امام احمدؒ نے جواب دیا: قضا نہیں کرے گی، کیونکہ یہ خلاف سنت عمل ہوگا، ''الفروع'' میں لکھا ہے: بظاہر نہی سے معلوم ہوتا ہے کہ حرام ہے، اس کا بھی احتمال ہے کہ وہ مکروہ ہو لیکن بدعت ہو، طواف کی دو رکعت مستثنیٰ کرنے کی وجہ شاید اس لئے ہے کہ یہ ایسی عبادت ہے جس کے وقت کی کوئی انتہاء نہیں ہے [1]۔

نماز کے وقت کا پالینا:

حائضہ یا تو نماز کا اول وقت پائے گی اس طرح کہ پاک ہو پھر حیض آجائے یا آخر وقت پائے گی اس طرح کہ حائضہ ہو پھر پاک ہوجائے۔

(الف) اول وقت کا پانا:

۳۴- اگر حائضہ نماز کا اول وقت پائے اس طرح کہ وہ پاک ہو، پھر حائضہ ہوجائے، تو کیا اس پر وہ نماز واجب ہوگی یا نہیں؟ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر وقت کے اندر حیض آجائے تو وہ نماز ذمہ سے ساقط ہوجائے گی اگرچہ فرض نماز شروع کرنے کے بعد حیض آجائے، اگر نفل نماز پڑھنے میں مصروف ہو اور حیض آجائے تو اس پر اس نفل نماز کی قضا لازم ہوگی۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر دو نمازوں کے درمیان مشترک وقت میں حیض آجائے تو دونوں نمازیں ساقط ہوجائیں گی، اور کسی ایک نماز کے خاص وقت میں حیض آئے تو صرف وہی نماز ساقط ہوگی اور دوسری نماز کی قضا کی جائے گی، مثلاً: زوال کے بعد حضر میں ظہر کی چار رکعات پڑھنے کے بقدر اور سفر میں دو رکعت پڑھنے کے بقدر وقت ظہر کے ساتھ خاص رہتا ہے، اس کے بعد کا وقت ظہر اور عصر کے درمیان مشترک ہے، پھر غروب آفتاب سے قبل حضر میں چار رکعت پڑھنے کے بقدر اور سفر میں دو رکعت پڑھنے کے بقدر وقت عصر کے ساتھ خاص ہے، پس اگر ظہر اور عصر کے درمیان مشترک وقت میں عورت حائضہ ہوجائے تو دونوں نمازیں ساقط ہوجائیں گی اور اگر عصر کے مخصوص وقت میں حائضہ ہو درانحالیکہ ظہر اور عصر کوئی نماز نہیں پڑھی ہو، تو اس سے صرف عصر کی قضا ساقط ہوگی، اور اگر ظہر کے مخصوص وقت میں حیض آئے تو صرف ظہر کی نماز ساقط ہوگی، اور اگر حیض مشترک وقت تک جاری رہے تو عصر بھی ساقط ہوجائے گی، اور اگر اس سے پہلے حیض آنا بند ہوجائے تو عصر کی نماز واجب ہوگی، ایسا ہی مسئلہ مغرب اور عشاء میں بھی ہوگا۔

شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر حیض اول وقت میں آئے تو صرف اسی وقت کی نماز واجب ہوگی، اگر اس وقت کی فرض نماز کے بقدر

= بخاری (الفتح ۱/ ۴۲۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۲۶۵ طبع الحلبی) نے کی ہے، الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۹۳، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۷۲، الخرشی علی خلیل ۱/ ۲۰۷، نہایۃ المحتاج ۱/ ۲۳۰، مغنی المحتاج ۱/ ۱۰۹، حاشیۃ الجمل ۱/ ۲۴۰، کشاف القناع ۱/ ۱۹۷، الفروع ۱/ ۳۶۰، الإنصاف ۱/ ۳۴۶ طبع دار إحیاء التراث العربی ۱۹۸۶ء، البحر الرائق ۱/ ۲۰۳ طبع المطبعۃ العلمیہ قاہرہ۔

وقت پائے اور اس نماز کے بعد والی نماز جو اس کے ساتھ جمع کر کے پڑھی جاتی ہے واجب نہیں ہوگی، البتہ اس سے پہلے والی نماز بھی لازم ہوگی، اگر اس کے ساتھ جمع کی جاتی ہے اور اس کے بقدر وقت پایا ہو اور نماز نہ پڑھی ہو اس لئے کہ وہ اس کے پڑھنے پر قادر تھی۔

حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر عورت اول وقت میں سے تکبیر کے بقدر پالے، پھر حیض آ جائے تو اس پر صرف اس نماز کی قضا لازم ہوگی جس کے وقت میں سے تکبیر کے بقدر پایا ہے، اس لئے کہ نماز مکلّف پر اول وقت کے داخل ہونے سے لازم ہو جاتی ہے، بشرطیکہ واجب ہونے سے کوئی مانع نہ ہو، اگر وجوب کے بعد مانع پیش آ جائے تو واجب نماز ساقط نہیں ہوگی، اور مانع کے زوال کے بعد اس کی قضا لازم ہوگی، حیض کے جاری ہونے سے قبل جس نماز کا وقت داخل ہوا تھا اس کے علاوہ کسی نماز کی قضا اس پر لازم نہ ہوگی، اس لئے کہ اس نے اس نماز اور اس کے بعد والی نماز کے وقت کا کوئی حصہ نہیں پایا ہے، لہٰذا واجب نہ ہوگی [1]۔

(ب) آخر وقت کا پانا:

۳۵- حائضہ طاہر ہوتے وقت نماز کے وقت کا کتنا حصہ پائے گی تو اس پر وہ نماز لازم ہوگی اس میں فقہاء کا اختلاف ہے، جس عورت کو پہلی دفعہ حیض آئے اس کے بارے میں حیض کی اکثر مدت کے بعد اور حیض کی اکثر مدت سے قبل خون بند ہونے کے درمیان حنفیہ نے فرق کیا ہے، اسی طرح معتادہ کے سلسلہ میں عادت کے بعد یا عادت سے پہلے یا ایام عادت کے درمیان خون بند ہونے میں فرق کیا ہے۔

جس عورت کو پہلی بار حیض آئے اور حیض کا خون اکثر مدت حیض پر بند ہو تو اگر تحریمہ کے بقدر نماز کا وقت باقی ہے تو اس نماز کی قضا اس پر لازم ہوگی، اور اگر اتنا وقت باقی ہو کہ غسل بھی کر سکتی ہے تو نماز ادا کرنا واجب ہوگا، اور اگر وقت کی مذکورہ مقدار بھی باقی نہ رہے تو قضا اور ادا کچھ بھی واجب نہ ہوگی، حنفیہ کے نزدیک تحریمہ کے بقدر وقت کے آخری حصہ کا اعتبار ہے، اگر اس میں پاک ہو جائے تو اس پر نماز واجب ہوگی ورنہ نہیں۔

اگر اس کا خون حیض کی اکثر مدت سے پہلے بند ہو جائے یا عادت والی عورت کا خون اس کی ایام عادت کے دوران یا عادت کے بعد (حیض کی اکثر مدت سے پہلے) یا عادت سے پہلے بند ہو جائے تو اگر غسل اور تحریمہ کے بقدر یا پانی کے استعمال سے عاجز ہونے کے وقت تیمم و تحریمہ کے بقدر وقت پالے تو اس پر نماز کی قضا لازم ہوگی، یہاں مقدار تحریمہ سے زائد غسل یا تیمّم کے بقدر وقت کا باقی رہنا ضروری ہے، کیونکہ غسل اور تیمّم کا زمانہ حیض کا زمانہ ہے، اس لئے غسل یا تیمّم سے پہلے اس کی طہارت کا حکم نہیں لگایا جائے گا، اس لئے وقت کا اتنا زمانہ پایا جانا ضروری ہے، جس میں غسل یا تیمّم اور تحریمہ کی گنجائش ہو یہاں تک کہ اگر غسل یا تیمّم کے بعد تحریمہ کے بقدر وقت نہ بچے تو نماز کی قضا لازم نہیں ہوگی، بخلاف اس صورت کے جبکہ پہلی بار حائضہ ہونے والی عورت کا خون حیض کی اکثر مدت پر بند ہو، تو نماز کی قضا واجب ہونے کے لئے صرف تحریمہ کے بقدر وقت باقی رہنا کافی ہوگا، کیونکہ اس میں غسل یا تیمّم کا زمانہ طہر کا زمانہ ہے تاکہ حیض کی مدت دس دن سے زیادہ نہ ہونے پائے، اسی وجہ سے خون بند ہوتے ہی عورت حیض سے نکل جاتی ہے، لہٰذا اس کے بعد تحریمہ کے بقدر وقت پالے تو اس میں اس کا پاک ہو جانا پایا جائے گا اگرچہ غسل نہ کر سکے، اور اس پر نماز کی قضا لازم ہوگی، یہ بات واضح رہے کہ

---

(۱) شرح فتح القدیر ۱/ ۱۵۲ طبع دار احیاء التراث العربی، القوانین الفقہیہ رص ۶۰ طبع دار العلم للملایین ۱۹۷۹ء، نہایۃ المحتاج ۱/ ۳۹۷ طبع مصطفیٰ البابی الحلبی ۱۹۶۷ء، مغنی المحتاج ۱/ ۱۳۲ طبع دار احیاء التراث العربی، کشاف القناع ۱/ ۲۵۹ طبع عالم الکتب ۱۹۸۳ء۔

یہاں غسل سے مراد غسل اپنے مقدمات ولوازم کے ساتھ ہے، جیسے پانی مہیا کرنا، کپڑے کھولنا، لوگوں کی نگاہ سے پردہ کرنا، نیز غسل سے مراد غسل فرض ہے نہ کہ مسنون، اس لئے کہ غسل فرض سے نفس طہارت حاصل ہوجاتی ہے۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر اتنا وقت باقی ہوجس میں مکمل ایک رکعت پڑھنے کی گنجائش ہوتو حائضہ پر وہ نماز واجب ہوگی، یہ حکم فجر، عصر اور عشاء کی نماز میں ہے، چنانچہ اگر حائضہ ایک رکعت کے بقدر طلوع یا غروب یا صبح صادق سے پہلے پاک ہوجائے، تو اس پر وہ نماز واجب ہوگی، اگر ایک رکعت سے کم وقت پائے تو مشہور قول کے مطابق اس پر نماز واجب نہ ہوگی، اسی طرح ظہر اور مغرب دونوں نمازوں کے ضروری اوقات میں سے پہلی نماز سے ایک رکعت زائد کے بقدر وقت باقی رہے اور پاک ہوجائے تو دونوں نمازیں اس پر لازم ہوں گی، دوسری نماز کے بقدر وقت کا باقی رہنا ضروری نہ ہوگا، لہٰذا اگر حائضہ پاک ہواور چار ہی رکعت کے بقدر رات باقی ہوتو اس پر مغرب اور عشاء دونوں نمازیں لازم ہوں گی، کیونکہ مغرب پڑھنے کے بعد عشاء کی ایک رکعت پڑھنے کے بقدر وقت باقی رہ جاتا ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ اگر حائضہ پاک ہو اور آخری وقت سے تکبیر تحریمہ کے بقدر پالے تو اس پر وہ نماز واجب ہوگی، اگر اس سے قبل والی نماز اس کے ساتھ جمع کر کے نہیں پڑھی جاتی ہے تو اس پر صرف اس نماز کی قضا واجب ہوگی، اور اگر جمع کر کے پڑھی جاتی ہے تو اس کی اور اس سے پہلے والی دونوں نمازوں کی قضا واجب ہوگی، چنانچہ اگر طلوع آفتاب سے قبل پاک ہوجائے اور تکبیر تحریمہ کے بقدر وقت باقی ہوتو صرف فجر کی نماز لازم ہوگی، اس لئے کہ اس سے پہلے والی نماز اس کے ساتھ جمع نہیں کی جاتی، اور اگر غروب آفتاب سے تکبیر تحریمہ کے بقدر پہلے پاک ہوتو اس پر ظہر اور عصر دونوں کی قضاء لازم ہوگی، اسی طرح اگر طلوع صبح صادق سے بقدر تکبیر تحریمہ پہلے پاک ہوجائے، تو اس پر مغرب اور عشاء دونوں کی قضا لازم ہوگی، کیونکہ حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ اور حضرت عبداللہ ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے ایسی حائضہ کے بارے میں جو کہ طلوع صبح صادق سے ایک رکعت کے بقدر پہلے پاک ہو فرمایا: مغرب اور عشاء پڑھے گی، اور اگر غروب آفتاب سے پہلے پاک ہوتو ظہر اور عصر دونوں پڑھے گی، اس لئے کہ بحالت عذر دوسری نماز کا وقت پہلی نماز کے لئے بھی ہوتا ہے تو ضرورت کے وقت بدرجہ اولیٰ ہوگا، کیونکہ ضرورت عذر سے بڑھ کر ہے، اور صرف بقدر تکبیر تحریمہ سے واجب ہوجاتی ہے، اس لئے کہ یہ نماز کا پالینا ہے[۱]۔

(۴) روزہ:

۳۶- فقہاء کا اتفاق ہے کہ حائضہ پر مطلق روزہ رکھنا حرام ہے، خواہ فرض ہو یا نفل، اگر روزہ رکھے بھی تو بالاتفاق درست نہیں ہوگا، اس لئے کہ حضرت ابوسعید خدریؓ کی حدیث میں نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**أليس إذا حاضت لم تصل، ولم تصم؟ قلن: بلى، قال: فذلك من نقصان دينها**"[۲] (کیا ایسا نہیں ہے کہ جب حائضہ ہوتی ہے تو نماز نہیں پڑھتی اور روزہ نہیں رکھتی؟ ان سبھوں نے کہا: ہاں کیوں نہیں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: یہی اس کے دین کا

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/۱۹۶، مجموعہ رسائل ابن عابدین ۱/۹۰ اور اس کے بعد کے صفحات طبع دار سعادت ۱۳۲۵ھ، حاشیۃ الدسوقی ۱/۱۸۲، مواہب الجلیل ر ص ۴۰۶، ۴۰۸ طبع دار الفکر ۱۹۷۸ء، القوانین الفقہیہ ر ص ۵۹ طبع دار العلم للملایین ۱۹۷۹ء، مغنی المحتاج ۱/۱۳۲ طبع دار إحیاء التراث العربی، نہایۃ المحتاج ۱/۳۹۶ طبع مصطفیٰ البابی الحلبی ۱۹۶۷ء، کشاف القناع ۱/۲۵۹ طبع عالم الکتب ۱۹۸۳ء۔

(۲) حدیث ابی سعید خدری: "أليس إذا حاضت لم تصل......" کی روایت بخاری (الفتح ۱/۴۰۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۸۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

نقصان ہے)، لہذا اگر عورت دن کے کسی حصہ میں خون دیکھ لے تو اس کا روزہ فاسد ہوجائے گا، ابن جریر اور امام نووی وغیرہ نے اس پر اجماع نقل کیا ہے، امام الحرمین نے کہا ہے: اس کے روزہ کا صحیح نہ ہونا محض عقل سے سمجھ میں آنے والی بات نہیں ہے، اس لئے کہ رزہ کے لئے طہارت شرط نہیں ہے۔

اسی طرح رمضان کے روزہ کی قضا کے واجب ہونے پر بھی فقہاء کا اتفاق ہے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ حیض کے بارے میں فرماتی ہیں: "كان يصيبنا ذلك، فنؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلاة"[1] (جب ہم حائضہ ہوتے، تو ہمیں روزے قضا کرنے کا حکم دیا جاتا اور نماز قضا کرنے کا حکم نہیں دیا جاتا)، امام ترمذی، ابن منذر اور ابن جریر وغیرہ نے اس پر اجماع نقل کیا ہے[2]، نیز فقہاء کا اتفاق ہے کہ حیض کی وجہ سے کفارہ کے روزہ میں تسلسل ختم نہیں ہوتا ہے، اس لئے کہ حیض روزہ کے منافی ہے، اور حیض والی عورت اکثر کسی مہینہ میں حیض سے خالی نہ ہوگی، اور سن ایاس تک مؤخر کرنا خطرہ سے خالی نہیں ہے، حنفیہ نے اس سے یمین وغیرہ کے کفارہ کو مستثنی کیا ہے[3]۔

اس کی تفصیل اصطلاح "کفارۃ" میں ہے۔

روزے کا پالینا:

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر صبح صادق کے طلوع ہونے کے بعد حیض کا خون بند ہو، تو اس دن کا روزہ کافی نہیں ہوگا بلکہ اس پر اس کی قضا لازم ہوگی، البتہ اس روز اس پر روزہ کے احترام میں تمام مفطرات سے رکے رہنا واجب ہے، یہ حنفیہ اور حنابلہ کا قول ہے، مالکیہ کے نزدیک اس کے لئے کھاتے پیتے رہنا جائز ہوگا اس کے لئے امساک مستحب نہیں ہوگا، اور شافعیہ کے نزدیک امساک لازم نہیں ہوگا۔

اسی طرح اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ عورت اگر صبح صادق طلوع ہونے سے پہلے پاک ہوجائے تو اس پر اس دن کا روزہ واجب ہوگا، لیکن اختلاف اس مقدار میں ہے کہ جس میں اگر خون بند ہوجائے تو اس دن کا روزہ اس کے لئے کافی ہوجائے گا؟ حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ تحریمہ اور غسل کرنے کے بقدر وقت باقی نہ رہے تو اس دن کا روزہ اس کے لئے کافی نہیں ہوگا، اس لئے کہ اتنا وقت پانے کے بعد ہی عورت کا حیض سے پاک ہونے کا حکم لگایا جائے گا اور اگر غسل اور تحریمہ کے بقدر وقت باقی ہو تو روزہ کافی ہوگا، کیونکہ عشاء کی نماز اس کے ذمہ دین ہوجائے گی، اور یہ پاک عورتوں کے حکم میں سے ہے، لہذا لازماً اس کے پاک ہونے کا حکم لگایا جائے گا، واضح رہے کہ یہاں غسل میں اس کے مقدمات بھی داخل ہیں، جیسا کہ نماز کے لئے حائضہ کے غسل کے سلسلہ میں ہے۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر صبح صادق سے ایک لمحہ پہلے عورت نے پاکی دیکھی تو اس پر روزہ واجب ہوجائے گا، اس کی صورت یہ ہے کہ وہ طلوع فجر سے متصل طہر کی علامت دیکھے اور اسی وقت روزہ کی نیت کرلے، انہوں نے صراحت کی ہے کہ اس موقع پر قصہ۔کی عادی عورت اس کا انتظار نہیں کرے گی، بلکہ طہر کی کوئی علامت بھی دیکھ لے خواہ قصہ ہو یا جفوف تو اس پر روزہ واجب ہوجائے گا اور اس وقت اس کا روزہ صحیح ہوجائے گا، اگرچہ غسل طلوع فجر کے بعد کرے،

---

(۱) حدیث عائشہ: "كان يصيبنا ذلك فنؤمر" کی تخریج (فقرہ/ ۳۳) کے تحت گذر چکی۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۹۳، مجموعہ رسائل ابن عابدین ۱/ ۱۱۱ الرسالۃ الرابعۃ، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۷۲، مغنی المحتاج ۱/ ۱۰۹، المجموع ۱/ ۳۵۴، ۳۵۵، کشاف القناع ۱/ ۱۹۷۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۹۳، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۵۲، مغنی المحتاج ۳/ ۳۶۵، کشاف القناع ۵/ ۳۸۴۔

بلکہ سرے سے غسل ہی نہ کرے اس لئے کہ روزہ میں طہارت شرط نہیں ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ جب حیض کا خون بند ہوجائے اس پر روزہ واجب ہوگا، ان حضرات نے حنفیہ اور مالکیہ کی طرح متعین مقدار کا تذکرہ نہیں کیا ہے، امام نوویؒ فرماتے ہیں: جب حیض بند ہوجائے گا تو روزہ کی حرمت ختم ہوجائے گی اگرچہ غسل نہ کرے۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر حائضہ خون بند ہونے سے پہلے کل کے روزہ کی نیت کرلے پھر رات میں خون بند ہوجائے تو اس کا روزہ درست ہوجائے گا، اگر اس رات میں حیض کی اکثر مدت پوری ہوجائے اور اسی طرح اصح قول کے مطابق اس رات عادت کی مقدار پوری ہوجائے، اسی کے مثل حنابلہ نے بھی صراحت کی ہے چنانچہ انہوں نے صراحت کی ہے کہ اگر حائضہ کل کے روزہ کی نیت کرلے درانحالیکہ وہ جانتی ہے کہ رات میں پاک ہوجائے گی تو روزہ درست ہوگا[1]۔

(۵) حج:

الف-حج کے غسل:

۳۷- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ حائضہ کے لئے حج کے غسل مسنون ہیں، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ سے منقول ہے: انہوں نے فرمایا: "**قالت: قدمت مكة وأنا حائض، ولم أطف بالبيت ولا بين الصفا والمروة . قالت: فشكوت ذلک إلى رسول الله ﷺ، فقال: افعلى كما يفعل الحاج، غير أن لا تطوفي بالبيت حتى تطهري**"[1] (میں مکہ پہنچی اور اس وقت میں حائضہ تھی میں نے نہ خانہ کعبہ کا طواف کیا، اور نہ صفا اور مروہ کے درمیان سعی کی، میں نے رسول اللہ ﷺ سے اس کی شکایت کی، تو آپ ﷺ نے فرمایا: عام حاجیوں کی طرح سب کچھ کرالبتہ خانہ کعبہ کا طواف نہ کرو یہاں تک کہ پاک ہوجاؤ)، چنانچہ احرام کے واسطے دخول مکہ اور وقوف عرفہ وغیرہ کے موقع پر مسنون غسل اس کے حق میں بھی مسنون ہیں۔

مالکیہ نے دخول مکہ کے لئے غسل کرنے کو مستثنی قرار دیا ہے، چنانچہ انہوں نے حائضہ کے لئے اس کو مستحب قرار نہیں دیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ: دخول مکہ کا غسل درحقیقت طواف کے واسطے ہے، اور حائضہ کا مسجد حرام میں داخلہ ممنوع ہے، اس لئے حائضہ سے دخول مکہ کے لئے غسل مطلوب نہیں ہے[2]۔

ب-طواف:

۳۸- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ بحالت حیض مناسک حج میں طواف کے علاوہ کوئی عمل ممنوع نہیں ہے، اس لئے کہ جب حضرت عائشہؓ حائضہ ہوگئیں تو نبی کریم ﷺ نے ان سے فرمایا: "**افعلي ما يفعل الحاج غير أن لا تطوفي بالبيت**" (ایک حاجی کی طرح حج کے سارے افعال کرو البتہ بیت اللہ کا طواف نہ کرو)۔

حج میں تین طواف مشروع ہیں: طواف قدوم، مالکیہ کے علاوہ دیگر فقہاء کے یہاں سنت ہے، مالکیہ کے نزدیک واجب ہے،

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/۱۹۷، مجموعہ رسائل ابن عابدین ۱/۹۱، حاشیۃ الدسوقی ۱/۵۱۴، ۵۲۱، روضۃ الطالبین ۱/۱۳۷، ۲/۳۷۳، مغنی المحتاج ۱/۴۲۶، کشاف القناع ۲/۳۰۹، ۳۱۵۔

(۱) حدیث عائشہ: "قالت: قدمت مكة وأنا حائض، ولم أطف بالبيت ولابين الصفا والمروة، قالت: فشكوت إلى رسول الله ﷺ، فقال: افعلي كما يفعل الحاج، غير أن لا تطوفي بالبيت حتى تطهري" کی روایت بخاری (الفتح ۳/۵۰۴ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/۱۹۳، حاشیۃ العدوی علی کفایۃ الطالب الربانی ۱/۳۹۸، ۴۰۹، مغنی المحتاج ۱/۴۷۸، کشاف القناع ۱/۱۵۱۔

دوسرا: طواف افاضہ، بالاتفاق یہ حج کا ایک رکن ہے، تیسرا: طواف وداع، مالکیہ کے علاوہ دیگر فقہاء کے نزدیک یہ واجب ہے، مالکیہ کے نزدیک یہ سنت ہے۔

طواف قدوم سے پہلے اگر کوئی عورت حائضہ ہوجائے تو جو فقہاء اس کو سنت کہتے ہیں ان کے یہاں یہ ساقط ہوجائے گا، اور اس پر کچھ لازم نہیں ہوگا، مالکیہ کے نزدیک اگر اس کا عذر باقی رہے، اور وقوف عرفہ سے قبل طواف قدوم کا موقعہ نہ مل سکے تو اس پر طواف قدوم واجب نہ ہوگا، اور اگر کوئی عورت طواف افاضہ سے پہلے حائضہ ہوجائے، تو وہ احرام کی حالت میں باقی رہے گی یہاں تک کہ پاک ہوجائے اور طواف کرے، اور اگر بحالت حیض ہی طواف افاضہ کرلے، تو جمہور علماء، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس کا طواف درست نہیں ہوگا، حنفیہ کے یہاں کراہت تحریمی کے ساتھ درست ہوگا، اس لئے کہ طواف افاضہ کے لئے طہارت واجب ہے، اور وہ پاک نہیں ہے، اس پر بدنہ (بڑے جانور مثلاً اونٹ وغیرہ) کی قربانی لازم ہوگی اور وہ گنہگار ہوگی۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ طواف وداع کئے بغیر حائضہ واپس آسکتی ہے، یہ حکم اس پر تخفیف وآسانی کے لئے ہے، کیونکہ حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے کہ حضرت صفیہؓ حائضہ ہوگئیں، تو نبی کریم ﷺ نے ان کو بغیر طواف وداع کئے واپس ہونے کا حکم دیا[1]، حضرت طاؤس سے مروی ہے: "**كنت مع ابن عباس إذ قال زيد بن ثابت: تفتي أن تصدر الحائض قبل أن يكون آخر عهدها بالبيت۔ فقال له ابن عباس: أما لا ۔ فسل فلانة الأنصارية، هل أمرها بذلك رسول الله ﷺ؟ قال: فرجع زيد بن ثابت إلى ابن عباس يضحك، وهو يقول: ماأراك إلا قد صدقت**"[1] (میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے ساتھ تھا کہ زید بن ثابتؓ نے کہا: آپ فتوی دیتے ہیں کہ آخری طواف وداع سے پہلے حائضہ واپس آجائے گی، عبداللہ بن عباسؓ نے کہا: اگر ایسا نہیں ہے تو آپ فلاں انصاری خاتون سے دریافت کرلیں کہ کیا رسول اللہ ﷺ نے ان کو ایسا حکم دیا ہے؟ راوی کا بیان ہے: حضرت زید بن ثابتؓ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے پاس مسکراتے ہوئے واپس آئے اور وہ کہہ رہے تھے: آپ نے بالکل درست فرمایا)۔

شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ مکہ کی عمارتوں سے جدا ہونے سے پہلے اگر وہ پاک ہوجائے تو اس پر واپسی لازم ہوگی، واپس آکر غسل کرے گی پھر طواف کرے گی، اگر وہ واپس نہیں آئے گی تو اس پر دم لازم ہوگا بخلاف اس صورت کے جب مکہ سے باہر پاک ہو کہ اس پر کچھ واجب نہیں ہوگا[2]۔

اس کی تفصیلات اصطلاح "حج" میں ہے۔

(۶) الف- قرآن کی تلاوت:

۳۹- بحالت حیض قرآن کی تلاوت کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ بحالت حیض تلاوت کلام پاک حرام ہے، کیونکہ نبی کریم ﷺ کا

---

(۱) حدیث عائشہ: "أن صفية بنت حيي زوج النبي ﷺ حاضت" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۵۸۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۲۶۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) حدیث: "محاورة زيد بن ثابت مع ابن عباس" کی روایت مسلم (۲/ ۹۶۳، ۹۶۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۹۴، ۲/ ۱۴۸، ۱۶۶، مجموعہ رسائل ابن عابدین ۱/ ۱۱۳، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۴، ۵۳، نہایۃ المحتاج ۳/ ۳۱۷، مغنی المحتاج ۱/ ۵۱۰، کشاف القناع ۱/ ۱۹۷، ۲/ ۴۸۳، ۵۱۳، المغنی ۳/ ۴۶۱۔

ارشاد ہے:"لا تقرأ الحائض ولا الجنب شيئا من القرآن" [1]
(حائضہ اور جنبی قرآن میں سے کچھ نہیں پڑھیں گے)۔

اس سلسلے میں کچھ تفصیلات ہیں جو درج ذیل ہیں:

حنفیہ کے نزدیک قرآن مجید کی تلاوت حائضہ کے لئے حرام ہے، گو ایک آیت سے کم ہو، البتہ مفرد کلمہ ایک ایک کر کے اور ہر کلمہ پر رک رک کر پڑھے تو درست ہے، یہ حکم اس وقت ہے جبکہ تلاوت کا ارادہ ہو، اگر تلاوت کا ارادہ نہ ہو بلکہ ذکر و ثناء کا ارادہ ہو تو کوئی مضائقہ نہیں، ابن عابدین نے کہا ہے کہ اگر حائضہ دعا کے طور پر سورہ فاتحہ یا دوسری دعائیہ آیت پڑھے اور تلاوت کا ارادہ نہ کرے تو کوئی حرج نہیں اور انہوں نے صراحت کی ہے کہ جس آیت میں دعا کا مفہوم نہ ہو، جیسے سورۃ المسد (سورۂ ابی لہب) تو اس میں دعا کی نیت مؤثر نہیں ہوگی اور اس کا پڑھنا حرام ہوگا، انہوں نے حائضہ معلّمہ کے لئے اجازت دی ہے کہ قرآن مجید کی تعلیم ایک ایک کلمے کو الگ کر کے دے سکتی ہے، اور وہ اس طرح کہ ہر دو کلمے کے درمیان سانس توڑ دے، اس لئے کہ ایک کلمہ کہنے سے قرآن پڑھنے والی نہیں کہلائے گی، اسی طرح انہوں نے حائضہ کو اجازت دی ہے کہ قرآن میں ایک ایک حرف یا ایک ایک کلمہ کر کے فصل کے ساتھ ہجے کرے اس میں کراہت بھی نہیں ہے، انہوں نے حائضہ کے لئے ایسی آیت کا پڑھنا بھی مکروہ قرار دیا ہے جس کی تلاوت منسوخ ہو چکی ہے، البتہ اس کے لئے دعاء قنوت پڑھنا مکروہ نہیں ہے، اور نہ ہی دیگر اذکار و دعائیں پڑھنی مکروہ ہیں۔

شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ حائضہ کے لئے قرآن کی تلاوت مطلق حرام ہے، اگر چہ ایک آیت سے کم ہو مثلاً ایک حرف ہو، اس لئے کہ اس سے تعظیم میں خلل واقع ہوگا خواہ اس کے ساتھ دوسری آیت کے پڑھنے کا ارادہ ہو یا نہ ہو، انہوں نے صراحت کی ہے کہ زبان کو حرکت دیئے بغیر دل میں قرآن پڑھنا جائز ہے، اسی طرح قرآن کی آیات کو دیکھنا اور اس کو دل سے دہرانا بھی جائز ہے، اور اسی طرح زبان کو حرکت دے کر بھی پڑھ سکتی ہے، اس طور پر کہ خود بھی نہ سن سکے، اس لئے کہ مذکورہ صورت میں قرآن مجید کی تلاوت نہیں کہلائے گی، منسوخ التلاوۃ آیتوں کا پڑھنا حائضہ کے لئے جائز ہے۔

حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ حائضہ کے لئے ایک آیت اور اس سے زیادہ کا پڑھنا حرام ہے، ایک آیت سے کم کا پڑھنا حرام نہیں، کیونکہ ایک آیت سے کم میں اعجاز نہیں ہے، یہ حکم اس وقت ہے جبکہ آیت طویل نہ ہو، اسی طرح اس عورت کے لئے ایک آیت سے کم کا تکرار حرام نہیں ہے جبکہ وہ تلاوت کے لئے حیلہ نہ کرے، ورنہ حرام ہوگا، اسی طرح وہ آیتوں کی ہجے کر سکتی ہے، کیونکہ یہ تلاوت نہیں ہے، اسی طرح قرآن میں غور وفکر کرنا اور لبوں کو حرکت دینا جائز ہے جبکہ حروف واضح نہ نکلیں، اسی طرح ایک آیت کو ٹکڑے کر کے لگاتار پڑھنا، یا آیتوں کے درمیان لمبے سکتہ کے ساتھ تلاوت کرنا جائز ہے، اس کے لئے اپنے بول چال میں قرآنی آیت کا استعمال جائز ہے، جبکہ تلاوت کا ارادہ نہ ہو، جیسے "**بسم الله**"، "**الحمد لله رب العالمين**"، آیت استرجاع "**إنا لله وإنا إليه راجعون**"، سوار ہوتے وقت کی دعا، حائضہ عورت خاموش بیٹھی ہو اور اس کے سامنے تلاوت کی جائے، یہ بھی درست ہے، کیونکہ اس حالت میں قراءت کرنے کی نسبت عورت کی طرف نہیں ہوگی، حائضہ عورت کے لئے اللہ کا ذکر کرنا جائز ہے، شیخ الاسلام ابن تیمیہ نے اجازت دی کہ حائضہ عورت قرآن مجید کی تلاوت کر سکتی ہے، اگر اسے بھولنے کا اندیشہ ہو، بلکہ ایسی عورت کے لئے تلاوت واجب ہے، کیونکہ جس

(۱) حدیث:"لا تقرأ الحائض ولا الجنب شيئا من القرآن" کی روایت ترمذی (۱/ ۲۳۶ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے کی ہے، اور امام ترمذی نے امام بخاری سے سند کا معلول ہونا نقل کیا ہے۔

کے بغیر واجب کی تکمیل نہ ہو وہ بھی واجب ہے۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ حائضہ مسلسل خون آنے کی حالت میں قرآن مجید کی تلاوت کرسکتی ہے، خواہ جنابت کی حالت میں ہو یا نہ ہو، خواہ بھولنے کا اندیشہ ہو یا نہ ہو، اور جب خون بند ہوجائے تو غسل کئے بغیر قرآن پڑھنا جائز نہیں، خواہ جنابت کی حالت میں ہو یا نہ ہو، البتہ اگر بھولنے کا خوف ہو تو غسل کئے بغیر پڑھ سکتی ہے۔

یہی مالکیہ کا معتمد قول ہے، کیونکہ اس صورت میں طہارت حاصل کرنے پر قادر ہے، یہاں مالکیہ کا ایک ضعیف قول یہ ہے کہ جب حیض کا خون بند ہوجائے تو اس کے لئے قرآن کی تلاوت درست ہے اگر حیض آنے سے پہلے جنابت کی حالت میں نہ رہی ہو، اگر اس سے قبل جنابت کی حالت میں ہو تو اس کے لئے قرآن کی تلاوت جائز نہ ہوگی [۱]۔

(ب) قرآن کو چھونا اور اس کو اٹھانا:

۴۰- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ حائضہ کے لئے قرآن کو چھونا حرام ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "لَّا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ" [۲] (جسے کوئی ہاتھ نہیں لگا تا بجز پاکوں کے)، نیز اس لئے کہ حضرت عبداللہ بن ابی بکر بن عمرو بن حزم اپنے والد سے اور ان کے والد ان کے دادا سے روایت کرتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے اہل یمن کے پاس ایک خط لکھا، جس میں یہ صراحت فرمائی: "**لا یمس القرآن إلا طاهر**" [۳] (قرآن کو صرف پاک ہی چھوسکتا ہے)، مالکیہ نے اس حکم سے استانی اور طالبہ کو مستثنی قرار دیا ہے کہ ان دونوں کے لئے قرآن چھونا جائز ہے۔

اس مسئلہ میں بعض مذاہب میں کچھ مزید تفصیلات ہیں، جو اصطلاح "مصحف" کے تحت دیکھی جاسکتی ہیں۔

مسجد میں داخل ہونا:

۴۱- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ حائضہ کے لئے مسجد میں ٹھہرنا حرام ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**لا أحل المسجد لحائض ولا جنب**" [۱] (میں مسجد کو حائضہ اور جنبی کے لئے حلال قرار نہیں دیتا ہوں)، اسی حکم میں اعتکاف بھی ہے، جیسا کہ فقہاء نے اس کی صراحت کی ہے۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ بحالت عذر وضرورت ٹھہرے بغیر مسجد سے گذرنا جائز ہے، جیسے: درندہ کا ڈر ہو، اس کو جنبی پر قیاس کیا گیا ہے، ارشاد ربانی ہے: "وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ" [۲] (اور نہ حالت جنابت میں مگر راہ چلتے ہوئے)، اسی طرح چور، ٹھنڈک کا احساس اور پیاس بھی اعذار ہیں، نیز اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے حضرت عائشہؓ کو حکم دیا کہ مسجد سے کھجور کی چھوٹی چٹائی لادے، انہوں نے کہا: میں حیض سے ہوں، آپ ﷺ نے فرمایا: "**حیضتک لیست بیدک**" (حیض تمہارے ہاتھ میں نہیں ہے)، حنفیہ نے مزید کہا کہ اس کے لئے بہتر یہ ہے کہ ضرورت کے وقت تیمم کرکے مسجد میں داخل ہو۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۹۵، مجموعہ رسائل ابن عابدین ۱/ ۱۱۱، ۱۱۲، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۷۴، مغنی المحتاج ۱/ ۷۲، المجموع ۱/ ۳۵۶، کشاف القناع ۱/ ۱۴۷، الإنصاف ۱/ ۳۴۷۔

(۲) سورۂ واقعہ/ ۷۹۔

(۳) حدیث عمرو بن حزم: "لا یمس القرآن إلا طاهر" کی روایت دارقطنی (۱/ ۲۸۵ طبع دار المحاسن) نے کی ہے، ابن عبد البر نے اس حدیث کے مرسل ہونے کی تصویب کی ہے جیسا کہ موطا (۱/ ۱۹۹ طبع الحلبی) کے حاشیہ پر =

= صراحت ہے لیکن شواہد ہیں جو اس حدیث کے مؤید ہیں، حافظ ابن حجر نے ان شواہد کا تذکرہ التلخیص (۱/ ۱۴۰ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں کیا ہے۔

(۱) حدیث: "لا أحل المسجد لحائض ولا جنب" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۱۵۹ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، اس کی اسناد میں جہالت ہے، جیسا کہ تلخیص لابن حجر (۱/ ۱۴۰ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے۔

(۲) سورۂ نساء/ ۴۳۔

حنفیہ اور مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ حائضہ کے لئے مسجد میں داخل ہونا مطلق حرام ہے، خواہ ٹھہرنے کی غرض سے ہو یا گذرنے کے لئے ہو، البتہ حنفیہ نے طواف کے لئے اس کے داخل ہونے کو مستثنیٰ کیا ہے، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر مسجد کے ملوث ہونے کا اندیشہ ہو تو مسجد سے اس کا گذرنا حرام ہے، کیونکہ مسجد کو نجاست سے ملوث کرنا حرام ہے، وسائل وذرائع، مقاصد کے حکم میں ہوتے ہیں، اور اگر نجاست سے ملوث ہونے کا اندیشہ نہ ہو، تو بلا ضرورت مسجد سے گذرنا شافعیہ کے یہاں مکروہ ہے، اگر مسجد کے باہر کے راستے سے اس کا گھر دور ہو اور مسجد سے گذرنے پر قریب ہو تو مسجد سے گذرنا ضرورت میں داخل ہوگا، حنابلہ کے یہاں بھی اس صورت میں مسجد سے گذرنا ممنوع نہیں ہے، ابن ابراہیم کی روایت کے مطابق امام احمد کا قول ہے: گذر سکتی ہے البتہ بیٹھے گی نہیں۔

اسی طرح عید گاہ میں حائضہ کے داخل ہونے کے بارے میں بھی فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ وشافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ یہ جائز ہے، حنفیہ نے مزید کہا: جنازہ گاہ میں بھی جانا جائز ہے، اس لئے کہ عید گاہ اور جنازہ گاہ دونوں اصح قول کے مطابق مسجد کے حکم میں داخل نہیں ہیں، حنابلہ کے نزدیک عید گاہ میں داخل ہونا اس کے لئے حرام ہے، اس لئے کہ وہ مسجد ہے، کیونکہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: **"ویعتزل الحیّض المصلی"**[1] (حائضہ عورتیں عید گاہ سے الگ رہیں)، البتہ جنازہ گاہ میں داخل ہونے کو جائز قرار دیا ہے، کیونکہ وہ مسجد نہیں ہے[2]۔

(۱) حدیث: "تعتزل احیض المصلی" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۴۶۹ طبع السّلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۹۳، ۱۹۴، مجموعہ رسائل ابن عابدین ۱/ ۱۱۳، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۷۳، ۱۷۴، ۵۵۱، الخرشی علی خلیل ۱/ ۲۰۹، حواشی التحفہ ۱/ ۳۸۶، ۳۸۷، مغنی المحتاج ۱/ ۱۰۹، ۴۵۵، کشاف القناع ۱/ ۱۴۸، ۱۹۸، ۲/ ۳۵۸، الإنصاف ۱/ ۳۴۷ طبع دار إحیاء التراث العربی، ۱۹۸۶ء۔

حائضہ سے استمتاع:

۴۲ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ حائضہ سے وطی کرنا حرام ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: **"فَاعْتَزِلُوا النِّسَآءَ فِي الْمَحِيْضِ وَلاَ تَقْرَبُوْهُنَّ حَتّٰى يَطْهُرْنَ"**[1] (پس تم عورتوں کو حیض کے دوران میں چھوڑے رہو، اور جب تک وہ پاک نہ ہو جائیں ان سے قربت نہ کرو)، اور نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: **"اصنعوا کل شيء إلا النکاح"**[2] (جس طرح چاہو استمتاع کر سکتے ہوں سوائے وطی کے)، امام نووی نے اس پر اجماع نقل کیا ہے، حنابلہ نے اس حکم سے اس شخص کو مستثنیٰ کیا ہے جس کے اندر شہوت کا غلبہ اس حد تک ہو کہ بغیر وطی کے سکون نہ ملے، بلکہ وطی نہ کرنے کی صورت میں خصیہ کے پھٹ جانے کا اندیشہ ہو، درانحالیکہ اس کے پاس حائضہ بیوی کے علاوہ کوئی دوسری بیوی بھی نہ ہو، اس طرح کہ دوسری بیوی کے مہر کی ادائیگی پر قدرت نہ ہو۔

ناف اور گھٹنا کے درمیان سے استمتاع کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، جمہور فقہاء حنفیہ مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ ناف اور گھٹنے کے درمیان سے استمتاع حرام ہے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں: **"کانت إحدانا إذا کانت حائضاً فأراد رسول اللہ ﷺ أن یباشرها أمرها أن تتزرثم یباشرها۔ قالت: وأیکم یملک إربه کما کان رسول اللہ ﷺ یملک إربه"**[3] (ہم میں سے جب کوئی حائضہ ہوتی اور رسول

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۲۲۔

(۲) حدیث: "اصنعوا کل شيء إلا النکاح" کی تخریج (فقرہ/ ۳۲) کے تحت گذر چکی۔

(۳) حدیث: "وأیکم یملک إربه......" کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۴۰۳ طبع السّلفیہ) نے کی ہے، امام بخاری نے حضرت میمونہؓ کے واسطے سے بھی نقل کیا ہے، بخاری (الفتح ۱/ ۴۰۵ طبع السّلفیہ)۔

اللہ علیہ وسلم مباشرت کا ارادہ فرماتے تو اس کو حکم فرماتے کہ تہبند باندھ لے، پھر مباشرت کرتے، حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں: تم میں سے کس کو اپنے نفس پر اس قدر قابو ہے جیسا کہ رسول اللہ علیہ وسلم رکھتے تھے؟) اسی طرح حضرت میمونہؓ سے روایت ہے: ایک دوسری روایت میں ہے کہ: "کان یباشر المرأة من نسائه وهي حائض إذا كان عليها إزار"[1] (رسول اللہ علیہ وسلم اپنی کسی حائضہ زوجہ مطہرہ سے اس وقت مباشرت فرماتے تھے جب ان پر ازار ہوتا تھا)۔ اور اس لئے بھی کہ ناف اور گھٹنا کے درمیان شرمگاہ کا حریم ہے، اور جو شخص چراگاہ کے اردگرد بکریاں چرائے گا قریب ہے کہ وہ چراگاہ میں داخل ہوجائے۔

حنفیہ اور شافعیہ نے کپڑے کے اوپر سے ناف اور گھٹنا کے درمیان سے استمتاع کی اجازت دی ہے، مالکیہ کے یہاں یہ ممنوع ہے، اسی طرح حنفیہ نے دوران حیض شرمگاہ دیکھنے کو ممنوع قرار دیا ہے، جبکہ مالکیہ اور شافعیہ نے اس کے جائز ہونے کی صراحت کی ہے اگرچہ شہوت کے ساتھ ہو۔

حنفیہ نے گھٹنا سے استمتاع کے ناجائز ہونے کی صراحت کی ہے، ان کا استدلال فرمان رسول "مادون الازار" سے ہے، محل ازار شرمگاہ کا وہ حصہ ہے جس میں گھٹنا بھی شامل ہے، البتہ مالکیہ اور شافعیہ کے یہاں ناف اور گھٹنا سے استمتاع جائز ہے۔

حنفیہ اور شافعیہ نے حائضہ کے لئے اپنے شوہر سے مباشرت کا حکم ذکر کیا ہے، انہوں نے وضاحت کی ہے کہ اس کے لئے اپنے ناف اور گھٹنے کے مابین حصہ سے شوہر کے بدن کے کسی بھی حصہ کے ساتھ مباشرت جائز نہیں ہے، حنابلہ کا مذہب ہے کہ حائضہ سے شرمگاہ کے علاوہ سے استمتاع جائز ہے، لہذا شوہر کو حق ہے کہ ناف اور گھٹنا کے درمیان سے استمتاع کرے، یہ حکم حنابلہ کے مذہب کے تفردات کے قبیل سے ہے، البتہ مستحب یہ ہے کہ مباشرت کے وقت شرمگاہ پر پردہ ڈال دے، صحیح مذہب پر شرمگاہ پر پردہ ڈالنا واجب نہیں ہے، "نکت" میں لکھا ہے: ہمارے امام اور اصحاب کا ظاہر کلام یہ ہے کہ مباشرت کرنا جائز ہے، خواہ ممنوع جماع میں پڑنے کا اندیشہ ہو یا نہ ہو، مرداوی نے اس بات کو صحیح قرار دیا ہے کہ اگر صاحب معاملہ جماع میں پڑنے سے اپنے آپ کو مامون نہ سمجھ رہا ہو، تو اس پر مباشرت حرام ہے، تاکہ ممنوع جماع میں پڑنے کا ذریعہ نہ ہو[1]۔

حائضہ سے وطی کا کفارہ:

۴۳ - شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ بحالت حیض وطی کے حرام ہونے کے علم کے باوجود عمداً اپنے اختیار سے وطی کرنا گناہ کبیرہ ہے، اور اس کا حلال سمجھنے والا کافر ہے، حنفیہ کے یہاں حلال سمجھنے والا کافر نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ حرام لغیرہ ہے، حنابلہ نے حائضہ سے وطی کرنے پر بطور کفارہ نصف دینار سونا واجب قرار دیا ہے، یہ بھی حنابلہ کے مذہب کے تفردات میں سے ہے۔

حنفیہ اور شافعیہ نے مستحب قرار دیا ہے کہ اگر جماع ابتداء حیض میں کیا ہے تو ایک دینار صدقہ کرے، اور اگر اس کے آخر میں جماع کیا ہے تو نصف دینار صدقہ کرے۔

حنفیہ مزید کہتے ہیں کہ اگر وسط حیض میں جماع کیا تو بھی نصف دینار صدقہ کرے، اس لئے کہ حدیث میں آیا ہے: "إذا واقع

(۱) حدیث: "کان یباشر المرأة من نسائه وهي حائض إذا كان عليها إزار......" کی روایت نسائی (۱/ ۱۵۲ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے کی ہے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۹۴، مجموعہ رسائل ابن عابدین ۱/ ۱۱۳، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۸۳، قلیوبی وعمیرہ ۱/ ۱۰۰ طبع عیسی البابی الحلبی، المجموع ۲/ ۳۵۹ اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۱/ ۱۱۰، کشاف القناع ۱/ ۱۹۸، الإنصاف ۱/ ۳۵۰۔

الرجل أهله وهي حائض إن كان دما أحمر فدينار، وإن كان دما أصفر فنصف دينار"[1] (اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے حیض کی حالت میں جماع کرے، اگر خون بالکل سرخ ہے تو ایک دینار صدقہ کرے گا، اور اگر خون زرد ہے، تو نصف دینار صدقہ کرے گا)۔

مالکیہ کے یہاں اس پر کوئی کفارہ نہیں[2]۔

حیض کے بند ہونے کے بعد حائضہ سے وطی کرنا:

۴۴- جمہور فقہاء مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ حائضہ سے وطی حلال نہیں ہے، یہاں تک کہ پاک ہوجائے یعنی خون بند ہوجائے اور غسل کرلے، لہذا غسل سے پہلے وطی حلال نہیں، وہ کہتے ہیں: چونکہ اللہ تعالی نے وطی کے حلال ہونے کے لئے دو شرطیں لگائی ہیں: خون بند ہونا اور غسل کرنا، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَلاَ تَقْرَبُوْهُنَّ حَتّٰى يَطْهُرْنَ"[3] (اور جب تک وہ پاک نہ ہوجائیں ان سے قربت نہ کرو)، یعنی ان کا خون بند ہوجائے (فإذا تطهرن) یعنی پانی سے غسل کرلیں (فأتوهن)، مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ خون بند ہونے کے بعد کسی عذر کی وجہ سے تیمّم وطی کے حلال ہونے کے لئے کافی نہ ہوگا، بلکہ غسل ہی ضروری ہے، تب اس سے وطی حلال ہوگی۔

حنفیہ نے حیض کی اکثر مدت اور اقل مدت پر خون بند ہونے کے درمیان فرق کیا ہے، اسی طرح عادت کے پورا ہونے کے بعد اور عادت کے پورا ہونے سے پہلے خون بند ہونے کے درمیان فرق کیا ہے، اگر حیض کی اکثر مدت پر خون بند ہوجائے، اگرچہ بند ہو یا حکماً ہو اس طرح کہ حیض کی اکثر مدت سے خون زیادہ ہوجائے، تو بغیر غسل کے اس سے وطی حلال ہے، البتہ غسل کے بعد تک وطی کو مؤخر کرنا مستحب ہے، اور اگر اکثر مدت سے پہلے یا عادت والی عورت کی عادت کے پورا ہونے پر خون بند ہوجائے، عادت سے کم نہ ہو تو اس سے وطی جائز نہیں ہوگی یہاں تک کہ غسل یا تیمّم کرلے یا کوئی نماز اس کے ذمہ دین ہوجائے، اور وہ اس طرح کہ خون بند ہونے کے بعد غسل اور تحریمہ کے بقدر وقت باقی ہو، تو اس وقت کے گذرنے پر اس کے پاک ہونے کا حکم لگا دیا جائے گا، اور اس کے بعد شوہر کے لئے وطی حلال ہوجائے گی اگرچہ غسل سے پہلے ہو۔

اور اگر عادت سے پہلے اور تین روز کے بعد خون بند ہو، تو اس سے وطی جائز نہیں ہوگی، یہاں تک کہ اس کی عادت مکمل ہوجائے اگرچہ غسل کرلے، کیونکہ عادت کے اندر اکثر خون لوٹ آتا ہے، اس لئے احتیاط وطی سے اجتناب میں ہی ہے، اور اگر کسی عورت کی عادت مکمل دس روز ہو، اور اس کو تین روز خون آئے، اور چھ روز پاک رہے تو اس سے وطی حلال نہ ہوگی جب تک کہ عادت پوری نہ گذر جائے[1]۔

حائضہ کو طلاق دینا:

۴۵- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ دوران حیض طلاق دینا حرام ہے، اور وہ طلاق بدعت کی ایک قسم ہے، کیونکہ اس حالت میں طلاق دینے سے شارع نے منع کیا ہے، حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے اپنی بیوی کو حیض کی حالت میں طلاق دی تھی، حضرت عمرؓ

---

(۱) حدیث: "إذا كان دما أحمر فدينار، وإذا كان دما أصفر فنصف دينار" کی روایت ترمذی (۱/ ۲۴۵ طبع الحلبی) نے کی ہے، سند میں ضعف ہے۔

(۲) مجموعہ رسائل ابن عابدین ۱/ ۱۱۴، القوانین الفقہیہ رص ۵۵ طبع دار العلم للملایین ۱۹۷۹ء، مغنی المحتاج ۱/ ۱۱۰، قلیوبی وعمیرہ ۱/ ۱۰۰، کشاف القناع ۱/ ۱۹۹، الإنصاف ۱/ ۳۵۰ دار إحیاء التراث العربی ۱۹۸۶ء۔

(۳) سورۂ بقرہ ر ۲۲۲۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۹۵، مجموعہ رسائل ابن عابدین ۱/ ۹۰ اور اس کے بعد کے صفحات، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۷۳، مغنی المحتاج ۱/ ۱۱۰، المجموع ۲/ ۳۶۸، کشاف القناع ۱/ ۱۹۹۔

نے اس کا تذکرہ نبی کریم ﷺ سے فرمایا: آپ ﷺ نے فرمایا:"**مره فليراجعها ثم ليمسكها حتى تطهر ثم تحيض فتطهر ثم إن شاء طلقها طاهرا قبل أن يمس**"[1] (اس سے کہو کہ وہ اس سے مراجعت کر لے اور روکے رکھے یہاں تک کہ وہ پاک ہوجائے، پھر حیض آئے اور پاک ہوجائے، اس کے بعد اگر چاہے تو اس سے وطی کرنے سے پہلے پاکی میں طلاق دے دے)، اور چونکہ اس میں اللہ تعالی کے قول کی مخالفت بھی ہے:"فَطَلِّقُوْهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ"[2] (تو ان کو ان کی عدت پر طلاق دو)، یعنی ایسے زمانہ میں طلاق دو جس میں وہ عدت شروع کر سکے، اور حیض کا زمانہ عدت میں شمار نہیں ہوتا ہے، نیز اس لئے کہ دوران حیض عورت کو طلاق دینا اسے ضرر پہنچانا ہے، کیونکہ عدت کا زمانہ طویل ہوجائے گا، کیونکہ حیض کا باقی زمانہ عدت میں شمار نہیں ہوگا۔

اسی طرح جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ دوران حیض دی گئی طلاق واقع ہوجائے گی، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ کو رجعت کرنے کا حکم دیا تھا، اور رجعت وقوع طلاق کے بعد ہی ہوسکتی ہے، سنن دار قطنی کے الفاظ یہ ہیں: حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے کہا کہ میں نے کہا: اے اللہ کے رسول! آپ کا کیا خیال ہے اگر میں نے اس کو تین طلاق دی ہوتی؟ تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**كانت تبين منك وتكون معصية**"[3] (تم سے تمہاری بیوی جدا ہوجاتی اور گناہ ہوتا)، حضرت نافعؒ فرماتے ہیں کہ حضرت عبداللہ نے اپنی زوجہ کو ایک طلاق دی، ان کی طلاق میں اس کا شمار ہوا، پھر نبی کریم ﷺ کے حکم کے بموجب رجعت فرمائی، نیز چونکہ ایک مکلّف کی طرف سے برمحل طلاق ہے اس لئے واقع ہوجائے گی، جس طرح حاملہ عورت پر طلاق واقع ہوجاتی ہے، نیز اس لئے کہ طلاق عبادت نہیں ہے کہ اس کے واقع ہونے کے لئے سنت کے مطابق ہونے کا اعتبار کیا جائے بلکہ طلاق عصمت اور ملکیت کا ازالہ ہے، لہذا بدعت کے زمانہ میں طلاق کا وقوع بدرجہ اولی ہوگا، تاکہ اس پر سختی ہو اور اس کو سزا ملے۔

حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب ہے کہ اس سے رجعت کرلینا واجب ہے، جبکہ شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اس سے رجعت مسنون ہے۔

مذکورہ احکام صرف اس حائضہ کی طلاق کے بارے میں ہے جس سے وطی ہوئی ہو یا جو اس کے حکم میں ہو[1]، مزید تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: اصطلاح" طلاق"۔

حائضہ سے خلع کرنا:

۴۶ - جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ حیض کے زمانے میں خلع کرنا جائز ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد مطلق ہے:"فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيْمَا افْتَدَتْ بِهٖ"[2] (تو دونوں پر اس (مال) کے باب میں کوئی گناہ نہ ہوگا جو عورت معاوضہ میں دے دے)، اور چونکہ عورت کو جدائی کے ذریعہ چھٹکارے کی ضرورت ہے اس لئے اس نے مال خرچ کیا ہے۔

مالکیہ کا مشہور قول یہ ہے کہ حیض کے زمانے میں خلع کرنا ممنوع

---

(۱) حدیث ابن عمر:"أنه طلق امرأته......" کی روایت مسلم (۲/ ۱۰۹۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) سورۂ طلاق/ ۱۔

(۳) حدیث:"كانت تبين منك" کی روایت دارقطنی نے اپنی سنن میں کیا ہے اور (۴/ ۳۱ طبع دار المحاسن)، شمس الحق عظیم آبادی نے حاشیہ دارقطنی میں اس حدیث کو معلول قرار دیا ہے۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۴۲۰، مجموعہ رسائل ابن عابدین ۱/ ۱۱۴، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۷۲، ۲/ ۳۶۲، مغنی المحتاج ۳/ ۳۰۶، کشاف القناع ۵/ ۲۴۰۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۲۹۔

ہے (۱)، اس کی تفصیل اصطلاح ''خلع'' میں ہے۔

خون بند ہونے پر حلال ہونے والے امور:

۴۷- اگر حیض کا خون بند ہوجائے تو حیض کی وجہ سے حرام ہونے والی چیزوں میں صرف روزہ اور طلاق حلال ہوگی، اور جب تک غسل نہ کرلے، ان دونوں کے علاوہ کوئی چیز حلال نہ ہوگی، غسل کے بغیر صرف خون کے بند ہونے سے روزہ اور طلاق اس لئے حلال ہیں کہ روزہ حیض کی وجہ سے حرام ہوتا ہے نہ کہ حدث کی وجہ سے اور حیض ختم ہوگیا، یہی وجہ ہے کہ جنبی کا روزہ درست ہوجاتا ہے، جہاں تک طلاق کی بات ہے تو حرمت کا سبب طول عدت ہے جو ختم ہوگیا (۲)۔

عام احکام:

۱- دوا کے ذریعہ حیض کو بند یا جاری کرنا:

۴۸- حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ حیض کا خون روکنے کے لئے مباح دوا کا استعمال جائز ہے، اگر ضرر پہنچنے کا اندیشہ نہ ہو، اور اس میں شوہر کی اجازت کی قید ہے، اس لئے کہ حصول اولاد شوہر کا حق ہے، امام مالکؒ نے مکروہ قرار دیا ہے، کیونکہ اس میں عورت کو جسمانی ضرر پہنچنے کا اندیشہ ہے، اور حنابلہ نے یہ صراحت بھی کی ہے کہ حیض جاری کرنے کے لئے مباح دوا کا استعمال عورت کے لئے جائز ہے، ہاں اگر کوئی ایسی غرض ہو جو شرعاً حرام ہے، جیسے رمضان کے روزہ کا چھوڑنا تو دوا کا استعمال درست نہیں ہوگا۔

دوا کھانے کے بعد حیض کا خون بند ہوجائے تو اس پر پاک ہونے

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۴۲۰، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۶۳، مواہب الجلیل ۴/ ۱۴، مغنی المحتاج ۳/ ۳۰۸، کشاف القناع ۱/ ۱۹۸، ۵/ ۲۱۳۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۱۱۰، کشاف القناع ۱/ ۱۹۹۔

کا حکم لگا دیا جائے گا، اور اگر دوا کھانے کے بعد وقت سے پہلے حیض جاری ہوجائے تو مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ یہ خون حیض نہیں ہوگا، اور وہ پاک رہے گی، لہذا اس سے عدت پوری نہیں ہوگی، اور نہ دوسرا نکاح جائز ہوگا، نماز پڑھے گی، روزہ رکھے گی، کیونکہ اس کا احتمال ہے کہ یہ حیض کا خون نہ ہو، اور احتیاطاً روزہ کی قضا کرلے گی، نماز کی نہیں، کیونکہ ہوسکتا ہے کہ یہ حیض ہی ہو۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر عورت دوا کھالے اور ایام حیض میں خون جاری ہوجائے تو وہ حیض کا خون ہوگا، اور اس سے عدت بھی پوری ہوجائے گی (۱)۔

۲- حیض کا دعوی:

۴۹- حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر عورت حیض کا دعوی کرے، اور اس کو حیض آنا ممکن ہو، تو اس کی بات ضرور قبول کی جائے گی، اس لئے کہ وہ امانت دار ہے لہذا اس وقت اس سے وطی کرنا حرام ہوگا اگر چہ شوہر اس کو جھٹلائے، حنفیہ نے اس میں یہ قید لگائی ہے کہ عورت نیک اور پاک دامن ہو، یا اس کی سچائی کا ظن غالب ہو، اور اگر فاسق ہو اور اس کی سچائی کا ظن غالب نہ ہو اس طور پر کہ حیض آنے کا وقت نہ ہو تو بالاتفاق اس کا قول معتبر نہ ہوگا۔

شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر عورت حیض کی خبر دے، تو اس سے مباشرت حرام ہوگی، اگر شوہر اس کی تصدیق کردے ورنہ حرام نہ ہوگی اگر شوہر اس کی تصدیق کردے اور وہ حیض کے جاری رہنے کا دعوی کرے تو اس کی بات معتبر ہوگی (۲)۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۰۲، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۶۷، ۱۶۸، مواہب الجلیل ۱/ ۳۶۶، کشاف القناع ۱/ ۲۱۸۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۹۸، حاشیۃ قلیوبی وعمیرہ ۱/ ۱۰۰، کشاف القناع ۱/ ۲۰۰۔

۳-حیض ونفاس کے متفق علیہ اور مختلف فیہ احکام:

۵۰ - تمام احکام میں نفاس کا حکم وہی ہے جو حیض کا ہے، البتہ بعض مسائل اس سے مستثنیٰ ہیں:

ا - عدت حیض سے گذاری جاتی ہے نفاس سے نہیں، اس لئے کہ عدت قروء سے پوری ہوتی ہے، اور نفاس قرء نہیں ہے، نیز اس لئے کہ عدت وضع حمل سے پوری ہوجاتی ہے۔

۲ - حیض سے عورت بالغہ ہوجاتی ہے، نفاس سے نہیں، اس لئے کہ نفاس سے قبل حمل کی وجہ سے بالغہ ہوجاتی ہے، کیونکہ بچہ مرد اور عورت دونوں کی منی سے پیدا ہوتا ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "خُلِقَ مِنْ مَّآءٍ دَافِقٍ يَّخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَآئِبِ"[۱] (وہ ایک اچھلتے پانی سے پیدا کیا گیا ہے جو پشت اور پسلیوں کے درمیان سے نکلتا ہے)۔

۳ - حیض سے استبراء ہوتا ہے، بخلاف نفاس کے۔

۴ - کفارہ کے روزہ میں حیض سے تسلسل ختم نہیں ہوتا ہے، بخلاف نفاس کے۔

۵ - ایلاء کی مدت میں حیض کا زمانہ شمار ہوتا ہے، نفاس کا زمانہ نہیں۔

٦ - طلاق سنت اور بدعت کے درمیان فاصل حیض ہے، نفاس نہیں۔

۷ - حیض کی کم سے کم مدت متعین ہے، نفاس کی کم سے کم مدت متعین نہیں ہے، حیض کی اکثر مدت دس دن، یا تیرہ دن، یا پندرہ دن ہے، اور نفاس کی اکثر مدت چالیس دن یا ساٹھ دن ہے[۲]۔

(۱) سورۂ طارق/٦۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/۱۹۹، حاشیۃ الدسوقی ۱/۱۷۵، مواہب الجلیل ۱/۳۷٦، کشاف القناع ۱/۱۹۹، الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۳۷۳ طبع دار الہلال ۱۹۸۰ء، الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۴۱۹ طبع دار الکتب العلمیہ ۱۹۸۳ء۔

حیلہ

تعریف:

ا - لغت میں حیلہ کا معنی: معاملے کی تدبیر میں مہارت ہے اور یہ قوت فکر کو گردش دینا ہے یہاں تک کہ مقصود حاصل ہوجائے، حیلہ کی یاء اصل میں واؤ تھی[۱]، اور وہ خفیہ طریقہ پر کسی نتیجہ تک پہنچنے کا ذریعہ ہے۔

حیلہ کا اکثر استعمال اس کام میں ہوتا ہے جس کا کرنا برا ہے، کبھی اس کام میں بھی مستعمل ہوتا ہے جس میں کوئی حکمت ہو[۲]۔

حیلہ کی اصل "حول" ہے اور وہ کسی قسم کی تدبیر و لطافت کے ذریعہ ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف منتقل ہونا ہے، اس کی وجہ سے کوئی شئ اپنے ظاہر سے بدل جاتی ہے، یا اس کی اصل "حول"، بمعنی قوت ہے، حیلہ کی جمع "حیل" ہے[۳]۔

فقہاء حیلہ کو جس معنی میں استعمال کرتے ہیں وہ اس کے لغوی معنی سے خاص ہے، اس اعتبار سے یہ ایک خاص قسم کا عمل ہے جس کے ذریعہ سے فاعل ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف منتقل ہوتا ہے، پھر عرف میں حیلہ کا اکثر استعمال ان پوشیدہ راہوں پر چلنے کے لئے ہونے لگا جن سے مقصود تک رسائی ہو اس طور پر کہ اسے ایک

(۱) المصباح المنیر مادہ: "حول"۔

(۲) مفردات الراغب مادہ: "حول"، الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۴۰۵۔

(۳) اللسان۔

طرح کی تیزی اور ذہانت کے بغیر سمجھا نہیں جا سکتا [۱]۔

متعلقہ الفاظ:

خدعہ (دھوکہ دینا):

۲- اصل میں خدعہ کسی شئ کو چھپانا یا فاسد کرنا ہے۔

خدعہ سے مراد مخفی حقیقت کے خلاف ظاہر کرنا ہے، خواہ ارادہ طلب نفع ہو یا دفع مضرت یہ کوئی ضروری نہیں ہے کہ غور وخوض اور تدبر کے بعد خدعہ کا تحقق ہو، یہی فرق ہے حیلہ اور خدعہ کے درمیان۔

خدعہ بمعنی خديعه یعنی فریب، دھوکا ہے، اسی طرح بمعنی خلابہ ہے یعنی نرم کلامی سے فریفتہ کرنا [۲]۔

غرور (دھوکا دینا):

۳- غرور: کسی انسان کو وہم میں ڈالنا کہ وہ ایسا کام کرے جو اس کے لئے نقصان دہ ہو۔

تدبیر:

۴- تدبیر: معاملہ کو سیدھا و استوار کرنا اس طرح کہ اس کا انجام بہتر ہو۔

تدبیر کی اصل "دبر" ہے، چنانچہ معاملات کے "أدبار" ان کے انجام کو کہتے ہیں۔

اس حیثیت سے حیلہ اور تدبیر دونوں مشترک ہیں کہ دونوں میں کسی شئ کو ایک جہت سے دوسری جہت میں پھیرنا ہے، اور اس حیثیت سے تدبیر خاص ہے کہ اس میں انجام کار صلاح ہوتا ہے، اور حیلہ میں صلاح اور فساد دونوں ہوتے ہیں [۳]۔

(۱) أعلام الموقعین ۳/ ۲۴۰۔

(۲) المصباح المنیر مادہ: "خدع"، الفروق فی اللغہ رص ۲۱۲، ۲۱۵۔

(۳) الفروق فی اللغہ رص ۱۵۷، ۱۵۸۔

کید (مکر، حیلہ، خباثت، لڑائی):

۵- کید مکر وفریب کے ذریعہ دوسرے کو ناپسندیدہ کام میں مبتلا کرنا ہے [۱]۔

یہ حیلہ کی ایک قسم ہے، کبھی ممدوح ہوتی ہے اور کبھی مذموم، اکثر مذموم ہوتی ہے، اسی طرح استدراج اور مکر بھی دونوں معنوں میں مستعمل ہوتے ہیں اور بعض ممدوح ہیں [۲]، جیسا کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "كَذٰلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ [۳]" (اس طرح کی تدبیر ہم نے یوسف کی خاطر کردی)۔

مکر:

۶- دوسرے کو بذریعہ حیلہ اس کے اپنے مقصد سے پھیر دینا، یہ بھی کبھی مذموم اور کبھی محمود ہوتا ہے۔

مکر حیلہ سے خاص ہے [۴]۔

توریہ وتعریض:

۷- توریہ وتعریض: کوئی لفظ بولا جائے جس کا کوئی معنی ظاہر ہو لیکن اس سے مراد دوسرا معنی لیا جائے، جس کا احتمال اس لفظ میں ہو، مگر وہ ظاہر کے خلاف ہو۔

توریہ کا اصل معنی ستر، اور تعریض کا اصل معنی صراحت کے خلاف ہے [۵]۔

ذریعہ:

۸- ذریعہ: کسی شئ کا وسیلہ: سد الذريعة: ان مباح اسباب کو بند

(۱) المصباح المنیر۔

(۲) المفردات مادہ: "کید"۔

(۳) سورۂ یوسف ر ۷۶۔

(۴) الفروق رص ۲۱۵۔

(۵) المصباح المنیر مادہ: "وری"۔

کرنا جن سے حرام تک رسائی ہو[1]۔

حیلوں کی تقسیم:

مشروعیت کے اعتبار سے حیلہ کی دو قسمیں ہیں، مشروع اور حرام۔

مشروع حیلے:

۹-مشروع حیلے وہ ہیں جو گناہوں سے خلاصی کے لئے یا حلال تک یا صحیح حقوق تک یا دفع باطل تک رسائی کے لئے اختیار کئے جائیں۔ یہ وہ حیلے ہیں جو کسی شرعی اصول کو معدوم نہیں کرتے اور نہ کسی شرعی مصلحت کے مخالف ہوتے ہیں۔

اور ان کی تین قسمیں ہیں:

الف۔ نفس حیلہ حرام ہو اور اس سے مشروع مقصد تک پہنچنے کا ارادہ کیا جائے، مثلاً کسی شخص پر کوئی حق ہو اور وہ اس کا انکار کر رہا ہو، اور مدعی کے پاس بینہ نہ ہو، صاحب حق دو جھوٹے گواہ پیش کرے جو اس کی گواہی دیں درانحالیکہ اس حق کے ثبوت کا علم انہیں نہ ہو۔

اس قسم کے حیلہ کو اپنانے والا ذریعہ میں گناہ گار ہوگا مقصد میں نہیں، اس حیلہ کو وہ لوگ جائز قرار دیتے ہیں، جو کہ حق لینے میں کامیابی کے مسئلہ کو درست قرار دیتے ہیں، لہذا یہ حیلہ بعض صورتوں میں جائز، اور بعض صورتوں میں ناجائز ہوگا۔

ب-نفس حیلہ مشروع ہو اور اس سے مشروع تک رسائی ہو، اس کی مثالیں وہ اسباب ہیں جس کو شارع نے مسببات تک پہنچنے کا ذریعہ بنایا ہے: جیسے بیع، اجارہ اور دوسرے عقود، اسی میں جلب منفعت اور دفع مضرت کے حیلے بھی شامل ہیں۔

ج-نفس حیلہ مشروع تک پہنچنے کا وسیلہ مقرر نہ ہو، لیکن حیلہ کرنے والا اس کو مشروع تک پہنچنے کا وسیلہ بنا لے، اس کی مثالیں کلام الناس میں جائز تعریضات ہیں[1]۔

مشروع حیلوں میں بعض وہ ہیں جن کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں ہے اور بعض وہ ہیں جن میں تردد اشکال اور اختلاف ہے۔

حرام حیلے:

۱۰- یہ وہ حیلے ہیں جو حرام یا حقوق کے باطل کرنے یا باطل کو مزین کرنے، یا شبہ پیدا کرنے تک رسائی کے لئے اختیار کئے جائیں، یہ وہی حیلے ہیں جو شرعی اصول کو توڑتے ہیں یا کسی شرعی مصلحت کے مخالف ہوتے ہیں۔

حرام حیلوں میں سے بعض وہ ہیں جن کی حرمت میں کسی کا اختلاف نہیں، بعض وہ ہیں جن میں اختلاف اور تردد ہے۔

حرام حیلوں کی تین قسمیں ہیں، جو درج ذیل ہیں:

الف۔ نفس حیلہ حرام ہو، اور اس سے کسی حرام کا ارادہ کیا جائے، مثلاً کوئی شخص اپنی بیوی کو تین طلاق دے دے، اب وہ حلالہ کی عار سے بچنے کا ارادہ کرے، اور اس کی خاطر حیلہ اختیار کرے کہ ولی یا گواہوں کے فاسق ہونے کی وجہ سے نکاح کی صحت کو مشکوک بنائے تاکہ نکاح فاسد میں طلاق صحیح نہ ہو۔

ب۔ نفس حیلہ مباح ہو، لیکن اس سے حرام کا ارادہ کیا جائے۔ جیسے: ڈاکہ زنی، یا بے گناہ جان کو قتل کرنے کے لئے سفر کرنا۔

ج۔ حیلہ حرام تک پہنچنے کا ذریعہ مقرر نہ ہو، بلکہ مشروع تک پہنچنے کے لئے مقرر ہوا ہو، لیکن حیلہ کرنے والا اس کو حرام تک رسائی کا ذریعہ بنا لے، جیسے: کوئی شخص اپنے وارث کے لئے وصیت کرنا چاہے، اس کے لئے حیلہ اختیار کرے کہ وہ اس کے لئے اقرار کرے

---

(۱) الموافقات (۴/ ۱۹۸، ۲۰۰)، تبصرۃ الحکام (۲/ ۳۷۶)۔

(۱) أعلام الموقعين ۳/ ۳۳۴۔

اوراقرار کووارث کے لئے وصیت کا ذریعہ بنائے [۱]۔

مباح حیلوں کی مشروعیت کے دلائل:

۱۱- مشروع و مباح حیلوں کی تعریف گذر چکی ہے، اب ان کی مشروعیت کے دلائل ذکر کئے جاتے ہیں:

الف ۔ اللہ تعالی کا ارشاد ہے:"إِلاَّ الْمُسْتَضْعَفِيْنَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَآءِ وَالْوِلْدَانِ لاَ يَسْتَطِيْعُوْنَ حِيْلَةً وَّلاَ يَهْتَدُوْنَ سَبِيْلًا"[۲] (بجزان لوگوں کے جومردوں اورعورتوں بچوں میں سے کمزور ہوں (کہ) نہ کوئی تدبیر ہی کر سکتے ہوں اور نہ کوئی راہ پاتے ہوں)،آیت میں حیلہ سے مراد کافروں سے خلاصی کی تدبیر کرنا ہے، یہ حیلہ محمود و پسندیدہ ہے اس پر عمل کرنے والے کوثواب ملے گا۔

ب۔مسببات کو حاصل کرنے کے لئے مشروع اسباب کو بطور حیلہ اختیار کرنا، جیسے: کھانا، پینا، پہننا،ضروری سفر،اسی طرح واجب، مستحب اور مباح شرعی عقود سب کے سب معقود علیہ کے حصول کے حیلے ہیں، لہذا اگر حیلہ مشروع سبب اور جس کام کے لئے حیلہ اختیار کیا گیا ہووہ بھی مشروع ہوتو اس کی ممانعت کی کوئی وجہ نہیں۔

ج۔وہ عاجز انسان جس کے پاس اپنے مفاد کو پانے کے طریقوں سے ناواقفیت کی وجہ سے کوئی حیلہ نہ ہوتو وہ قابل مذمت ہے، کیونکہ اسے خیر وشر کے ظاہر اور پوشیدہ طریقوں کی کوئی خبر نہیں ہے، ایسے شخص کے لئے بہتر یہ ہے کہ مختلف حیلوں کے ذریعہ جس طرح ہو سکے ان اچھے مقاصد تک پہنچنے کی کوشش کرے جو کہ اللہ اور رسول کے نزدیک پسندیدہ ہیں، اور شر کے ظاہر اور پوشیدہ طریقوں سے واقف ہوجن کے ذریعہ اس کوفریب اوردھوکہ دیا جاسکتا ہو، تاکہ وہ ان سے بچ سکے، حضرت حذیفہ بن یمانؓ شرور وفتن سے زیادہ واقف تھے،لوگ رسول اللہ ﷺ سے خیر کی بابت دریافت کرتے تھے،اورحضرت حذیفہؓ شر کے بارے میں پوچھتے تھے اس اندیشہ سے کہ کہیں اس میں مبتلا نہ ہوجائیں [۱]۔

د۔حیلے اس وجہ سے حرام ہیں کہ وہ شرعی اصول کوتوڑتے ہیں،اور شرعی مصالح کے مخالف ہوتے ہیں، اور اگر یہ بات نہ ہو اور حیلے اصول شرع کے خلاف نہ ہوں تو ان کے ممنوع ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہوسکتی، بلکہ وہ مشروع ہوں گے۔

ھ۔کفر پرمجبور کئے جانے والے شخص کو کلمہ کفر ادا کرنے کی اجازت شرع نے دی ہے، تاکہ اس کی جان محفوظ رہے، یہ جان کی حفاظت کا ایک حیلہ ہے، جس طرح کلمہ اسلام کے ذریعہ جان کی حفاظت کے لئے حیلہ کرنا ہے، اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا: "**فإذا قالوا لا إله إلا الله عصموا مني دماء هم وأموالهم إلا بحقها**"[۲] (جب وہ لا إله إلا الله کہیں گے تو مجھ سے اپنی جان اور اپنے مال کو محفوظ کرلیں گے، البتہ حق اسلام اس سے مستثنی ہے)، دونوں ہی حالتوں میں کلمہ کے معنی کے اعتقاد کے بغیر اس کو زبان سے ادا کرنا ہے تاکہ ایک دینوی غرض یعنی جان کی حفاظت تک رسائی ہو، لہذا دونوں پر اسلام کے ظاہری احکام جاری ہوں گے۔

و۔حرام سے نکل کر حلال کی طرف آنا اور گناہوں سے بچنا شرعاً واجب ہے، اوراسی طرح اس مقصد عظیم تک پہنچانے والے اسباب و وسائل کو اختیار کر کے ان کے لئے حیلہ کرنا شرعا مطلوب ہوگا، ان

(۱) أعلام الموقعين ۳/ ۳۳۵۔

(۲) سورۂ نساء/ ۹۸۔

(۱) حدیث سؤال حذيفة الرسول ﷺ عن الشر کی روایت بخاری (الفتح ۱۲/ ۳۵ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث:"فإذا قالوا لا إله إلا الله عصموا مني دماء هم......" کی روایت مسلم (۱/ ۵۳ طبع الحلبی) نے حضرت جابرؓ سے کی ہے۔

اسباب میں مباح حیلے بھی داخل ہیں۔

اسی قبیل سے اللہ تعالی کا ارشاد ہے:"وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا فَاضْرِبْ بِّهِ وَلاَ تَحْنَثْ"[۱] (اور اپنے ہاتھ میں ایک مٹھا سینکوں کا لےلو اور اسی سے مارو اور اپنی قسم نہ توڑو)، حانث ہونے سے بچنے کے لئے یہ ایک حیلہ ہے، چنانچہ نبی کریم ﷺ نے ایک ضعیف صحابی کے حق میں اس پر عمل فرمایا، یہ روایت سنن کی کتابوں میں حضرت ابو امامہ بن سہل کے واسطے سے مروی ہے:"إنه أخبره بعض أصحاب رسول الله ﷺ من الأنصار أنه اشتكى رجل منهم حتى أضنى، فعاد جلدة على عظم، فدخلت عليه جارية لبعضهم، فهش لها فوقع عليها، فلما دخل عليه رجال قومه يعودونه أخبرهم بذلك، وقال: استفتوالي رسول الله ﷺ فإني قد وقعت على جارية دخلت علي، فذكروا ذلك لرسول الله ﷺ، وقالوا: ما رأينا بأحد من الناس من الضر مثل الذي هو به، لو حملناه إليك لتفسخت عظامه، ما هو إلا جلد على عظم، فأمر رسول الله ﷺ أن يأخذوا له مائة شمراخ، فيضربوه بها ضربة واحدة"[۲] (ان کو رسول اللہ ﷺ کے بعض انصار صحابہ نے خبر دی کہ ایک شخص ان میں سے بیمار ہوا، یہاں تک کہ ضعیف ہو کر ہڈی پر صرف چمڑا رہ گیا، اس وقت ان کے پاس ایک آدمی کی ایک باندی گئی، اس کو دیکھ کر ان کا دل بھر آیا، اور اس سے زنا کرلیا، جب ان کی قوم کے لوگ ان کی عیادت کو آئے تو انہوں نے یہ حال بیان کیا اور کہا: میرے بارے میں رسول اللہ ﷺ سے مسئلہ پوچھو کہ میرے پاس ایک باندی آئی تھی میں نے اس سے زنا کرلیا ہے، ان لوگوں نے یہ قصہ رسول اللہ ﷺ سے بیان کیا اور کہا کہ ہم نے تو ایسا بیمار اور ناتواں کسی کو نہیں دیکھا جیسے وہ ہیں، اگر ہم ان کو آپ کے پاس لے کر آئیں تو ان کی ہڈیاں بکھر جائیں گی، وہ محض ہڈیوں کا ڈھانچہ ہیں، تب رسول اللہ ﷺ نے حکم دیا کہ درخت کی سوٹھنیاں لیں اور اس سے ان کو ایک بار ماریں)۔

(۱) سورۂ ص ر ۴۴۔

(۲) حدیث ابوأمامہ بن سہل: "أنه أخبره بعض أصحاب رسول الله ﷺ ......" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۶۱۵، ۶۱۷ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اس کی سند صحیح ہے۔

اسی طرح حضرت ابوسعید خدریؓ کی حدیث ہے:"أن الرسول ﷺ استعمل رجلا على خيبر، فجاءه بتمر جنيب فقال له رسول الله ﷺ: "أكل تمر خيبر هكذا؟ فقال: لا والله يا رسول الله! إنا لنأخذ الصاع من هذا بالصاعين، والصاعين بالثلاثة فقال رسول الله ﷺ: لا تفعل، بع الجمع بالدراهم، ثم ابتع بالدراهم جنيبا"[۱] (رسول اللہ ﷺ نے ایک آدمی کو خیبر کا عامل مقرر فرمایا، وہ عمدہ کھجوریں لے کر حاضر بارگاہ ہوئے، تو آپ ﷺ نے فرمایا: کیا خیبر کی ساری کھجوریں ایسی ہی ہیں؟ انہوں نے کہا: یا رسول اللہ! خدا کی قسم نہیں، ہم دو صاع کے بدلہ اس میں سے ایک صاع اور تین صاع کے بدلہ دو صاع لیتے ہیں تو آپ ﷺ نے فرمایا: ایسا نہ کیا کرو بلکہ اپنی جمع کردہ کھجور کو درہموں سے بیچ دیا کرو، اور پھر عمدہ کھجوریں درہموں سے خرید لیا کرو)۔

رسول اللہ ﷺ کا دراہم سے کھجور خریدنے کا حکم فرمانا اور اسی کے مثل سے خریدنے سے منع فرمانا حرام عقد سے جس میں ربا ہے نکلنا اور حلال عقد یعنی بیع کو اختیار کرنا ہے اور یہی گناہ سے بچنے کا حیلہ ہے[۲]۔

(۱) حدیث:"أكل تمر خيبر هكذا......" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۳۹۹، ۴۰۰ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) إعلام الموقعین ۳/ ۲۴۰، ۲۴۲، ۲۴۴، کتاب الحیل ر ص ۴، فتح الباری ۱۲/ ۳۲۶۔

حرام حیلوں کی حرمت کے دلائل:

۱۲- حرام حیلوں کی اساس فریب، دھوکہ دہی، اخفائے حقیقت، تلبیس اور حرام تک پہنچنے کے لئے جائز اور ناجائز ہر طرح کے ذرائع کے اختیار کرنے پر ہے[1]، ان کی چند مثالیں درج ذیل ہیں:

۱- آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "**لعن رسول الله المحلل والمحلل له**" [2] (رسول اللہ ﷺ نے حلالہ کرنے والے اور جس کے لئے حلالہ کیا جائے دونوں پر لعنت فرمائی ہے)۔

اس لئے کہ اس میں نکاح کے نام پر زنا کو حلال سمجھنا ہے، حلالہ کرنے والے کا قول: میں نے اس عورت سے نکاح کیا، یا اس عقد نکاح کو قبول کیا، درانحالیکہ اس کے دل میں نکاح کی حقیقت نہیں ہے، بیوی بنانے کا ارادہ نہیں ہے، اور نہ ہی عورت اس کی بیوی بننا چاہتی ہے، اور نہ ہی اس کا ولی، اس طرح اس نے شرعی الفاظ کو عقد نکاح کے مقصد وحقیقت کے خلاف یا عقد نکاح کے احکام سے خارج امر کا ذریعہ بنایا، اور وہ عورت کا اس کے طلاق دینے والے شوہر کے پاس واپس ہونا ہے۔

حضرت عبد اللہ بن عباسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے محلل کے نکاح کے بارے میں دریافت کیا گیا، تو آپ ﷺ نے فرمایا: "**لا، إلا نكاح رغبة، لا نكاح دلسة، ولا استهزاء بكتاب الله، ثم يذوق عسيلتها**" [3] (درست نہیں ہے، ہاں جبکہ رغبت سے نکاح ہو، اسی طرح فریب دھوکا کا نکاح اور اللہ کی کتاب کے ساتھ استہزا درست نہیں، پھر وہ اس کا ذائقہ چکھے)۔

(۱) إعلام الموقعین ۳/۱۶۰۔

(۲) حدیث: "لعن رسول الله ﷺ المحلل والمحلل له ......" کی روایت ترمذی (۳/۴۱۹ طبع الحلبی) نے حضرت عبد اللہ ابن مسعودؓ سے کی ہے، ترمذی نے کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۳) إعلام الموقعین ۳/۱۶۱، الموافقات ۲/۳۸۳۔ حدیث ابن عباس کی روایت جوزجانی نے تفسیر ابن کثیر (۱/۴۹۶ طبع دارالأندلس) میں کی ہے، اس کی سند ضعیف ہے، حافظ ابن کثیر نے شواہد کے ذریعہ حدیث کو قوی ثابت کیا ہے۔

۲- رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "**قاتل الله اليهود، حرمت عليهم الشحوم فجملوها فباعوها**" [1] (اللہ تعالی یہود کو تباہ کرے، ان لوگوں پر چربی حرام کی گئی، لیکن ان لوگوں نے چربی کو پگھلایا پھر فروخت کیا)۔ چربی یہود کے لئے حرام تھی، یہودیوں نے چربی کھانے کی حرمت پر اس کی قیمت کھانے کا حیلہ اختیار کیا [2]۔

۳- سودخوار کا قول میں نے یہ سامان تم سے اتنے میں فروخت کیا، جیسا کہ جمہور علماء کے نزدیک بیع عینہ میں ہوتا ہے، اس شرط پر کہ بائع خریدار سے اس کو فروخت کردہ قیمت سے کم میں واپس لے لے گا، اس میں حقیقی بیع کا ارادہ نہیں ہے، بائع اور خریدار میں سے ہر ایک کی غرض سامان سے کچھ نہیں ہے، بلکہ بائع کا مقصد ہے کہ سامان اس کے پاس ثمن سے زائد مال کے ساتھ واپس آ جائے۔

حضرت انسؓ اور حضرت عبد اللہ بن عباسؓ سے صحیح سند سے ثابت ہے کہ ان دونوں حضرات سے بیع عینہ کے بارے میں سوال کیا گیا، انہوں نے فرمایا: اللہ تعالی دھوکا نہیں دیا جا سکتا، اللہ اور اس کے رسول نے اس کو حرام کیا ہے، دونوں حضرات نے اس کو دھوکہ قرار دیا ہے [3]۔

۴- اللہ تعالی نے حرام اشیاء کے بارے میں یہودیوں کے حیلہ اختیار کرنے کی مذمت کی ہے: "**وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِيْنَ اعْتَدَوْا**

(۱) حدیث: "قاتل الله اليهود، حرمت عليهم الشحوم......" کی روایت بخاری (الفتح ۴/۴۱۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/۱۲۰۷ طبع الحلبی) نے حضرت عبد اللہ بن عباسؓ سے کی ہے۔

(۲) الموافقات ۲/۳۸۰، إعلام الموقعین ۳/۱۶۱۔

(۳) إعلام الموقعین ۳/۱۶۰، ۱۶۱۔

مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ"[۱] (اورتم خوب جان چکے ہو ان لوگوں کو جنہوں نے تم میں سے سبت کے بارے میں تجاوز کیا تھا تو ہم نے ان سے کہا کہ ذلیل بندر ہوجاؤ)، اللہ تعالی نے یہودیوں پر سبت یعنی ہفتہ کے روز کوئی کام کرنے کوحرام قرار دیا لیکن بعض یہودی تالاب کھود لیتے تھے، اور تالاب سے دریا تک نہر بناتے، جب ہفتہ کا دن آتا تو نہر کھول دیتے، اس طریقہ سے موج کے ساتھ موج کے تھپیڑوں سے مچھلیاں تالاب میں آجاتیں، دوسرے دن اتوار کو آتے اور تالاب سے جمع شدہ مچھلیاں نکال لیتے، اور کہتے ہم نے اتوار کے روز شکار کیا، تو ان لوگوں کو سزا دی گئی کہ چہرے مسخ کر کے بندر بنا دیئے گئے، کیونکہ ان لوگوں نے بذریعہ حیلہ حرام کو حلال قرار دیا[۲]۔

نبی کریم ﷺ نے حیلے اختیار کرنے سے ڈرایا ہے، جیسا کہ بنی اسرائیل نے کیا، چنانچہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**لا ترتكبوا ما ارتكبت اليهود فتستحلوا محارم الله بأدنى الحيل**"[۳] (تم لوگ ایسا نہ کرو جیسا یہود نے کیا کہ تم لوگ اللہ کی حرام کردہ اشیاء کو معمولی حیلوں کے ذریعہ حلال سمجھنے لگو)۔

معمولی حیلوں سے مراد آسان حیلے ہیں جیسا کہ تین طلاق دینے والے کے بارے میں ہے، کہ اس کے لئے آسان ہے کہ وہ اپنی مطلقہ بیوی سے نکاح کرنے والے کو کچھ رقم دے دے، تا کہ وہ اس کو اس کے لئے حلال کر دے، اس کے برخلاف شرعی طریقہ یعنی رغبت

(۱) سورۂ بقرہ/ ۶۵۔

(۲) إعلام الموقعين ۳/ ۱۶۲، الموافقات ۲/ ۳۸۱، تفسیر ابن کثیر ۱/ ۱۰۶۔

(۳) حدیث: "لا ترتكبوا ما ارتكبت اليهود فتستحلوا......" کی روایت ابن بطہ العکبری نے جزء إبطال الحیل (ص ۲۴ طبع انصار السنہ فی مصر) میں کی ہے، ابن کثیر نے اپنی تفسیر قرآن (۲/ ۲۵۷ طبع الحلبی) میں اس کی سند کو جید قرار دیا ہے۔

کا نکاح کرنا ہے کہ اس طرح کے نکاح کی صورت میں پہلے شوہر کی طرف عورت کا لوٹ کر جانا مشکل ہوگا، اسی طرح اگر کوئی شخص کسی کو ڈیڑھ ہزار کے بدلہ ایک ہزار قرض دینا چاہے تو اس کے لئے معمولی حیلہ یہ ہے کہ اس کو قرض کے نام پر نوسو ننانوے درہم دے، اور ایک کپڑے کا ٹکڑا جس کی قیمت ایک درہم ہو مقروض سے پانچ سو ایک درہم کے عوض میں فروخت کر دے، یہ سود حاصل کرنے کا آسان حیلہ ہے، جیسا کہ یہودیوں نے یوم سبت کے بارے میں حیلہ جوئی کی[۱]۔

۵- نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**إنما الأعمال بالنيات**"[۲] (عمل کا مدار نیت پر ہے) حدیث سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ اعمال نیتوں اور مقاصد کے تابع ہیں، بندہ کو اس کے قول وعمل کے ظاہر پر کچھ بھی نہیں ملے گا، بلکہ جو اس نے نیت کی اور دل میں رکھا اسی کے مطابق اللہ کے یہاں پائے گا جس کا اعلان واظہار کیا ہے وہ نہیں جائے گا، چنانچہ اگر کوئی شخص ربوی اموال میں عقد بیع کے ذریعہ سود لینے کی نیت رکھے اور سود لے تو وہ سود خور ہوگا، ہر وہ عمل جس سے کسی کی حق تلفی کا ارادہ کیا جائے وہ حرام ہوگا[۳]۔ اس کی تفصیل اصطلاح "مخارج" میں ہے۔

(۱) إعلام الموقعين ۳/ ۱۶۵، الموافقات ۲/ ۳۸۲۔

(۲) حدیث: "إنما الأعمال بالنيات" کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۵۱۵ طبع الحلبی) نے حضرت عمر بن الخطابؓ سے کی ہے، الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۳) فتح الباری ۱۲/ ۳۲۸۔

حیوان

تعریف:

۱- لفظ حیوان یعنی ذی روح، "موتان" کی نقیض ہے، قرآن مجید میں ارشاد ہے: "وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ"[۱] (اور عالم آخرت ہی اصل زندگی ہے)، یعنی وہ زندگی جس پر موت طاری نہ ہو[۲]۔ ایک قول کے مطابق آیت پاک میں مذکور حیوان حیات کے مبالغہ کے لئے ہے، جیسا کہ موتان کثرت موت کے لئے بولا جاتا ہے۔

ہر جاندار کو حیوان کہتے ہیں، خواہ اس میں قوت گویائی ہو یا نہ ہو، حیات سے ماخوذ ہے، لفظ حیوان واحد اور جمع دونوں میں برابر استعمال ہوتا ہے، کیونکہ اصل میں مصدر ہے۔

ایک قول یہ ہے کہ حیوان بمعنی حیات موت کی ضد۔

اصطلاح میں حیوان: وہ جسم نامی ہے جو حساس اور اپنے ارادہ سے حرکت کرنے والا ہو[۳]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- دابہ (جانور):

۲- ہر اس شی کو دابہ کہتے ہیں جو زمین پر چلتی ہو۔

(۱) سورۂ عنکبوت ر ۶۴۔
(۲) لسان العرب المحیط، متن اللغۃ، مختار الصحاح مادہ: "حیي"۔
(۳) التعریفات للجرجانی۔

اس میں بعض لوگوں کا اختلاف ہے، ان کے نزدیک پرندہ دابہ کے زمرہ سے خارج ہے، جہاں تک مطلق دابہ بولتے وقت گھوڑا، خچر اور گدھا کے ساتھ دابہ کے خاص ہونے کی بات ہے تو دراصل یہ عرف طاری ہے[۱]، اکثر دابہ کا استعمال سواری والے جانور کے لئے ہوتا ہے۔

مشہور قول کے مطابق لفظ دابہ حیوان کے مقابلہ میں خاص ہے۔

ب- بہیمہ (چوپایہ):

۳- بر و بحر کے اس جانور کو چوپایہ کہا جاتا ہے جس کے چار پیر ہوں، ہر وہ جاندار جس میں تمیز کی صلاحیت نہ ہو وہ **بهيمه** (جانور) ہے، جمع **بهائم** ہے[۲]۔

لفظ بہیمہ حیوان اور دابہ سے خاص ہے۔

ج- نعم (اونٹ) اور (چوپایہ):

۴- **نعم**: جمع ہے، اس لفظ سے اس کا واحد نہیں آتا ہے، اس کا معنی چرنے والا مال ہے، البتہ اکثر استعمال اونٹ کے لئے ہے، ابوعبید نے کہا ہے: نعم: صرف اونٹ میں مذکر ومونث دونوں میں مستعمل ہے، اس کی جمع "**نعمان**" ہے اور "**انعام**" کی جمع "**أناعيم**" ہے۔

ایک قول یہ ہے کہ انعام: ٹاپ اور کھر والے جانور ہیں، اور وہ اونٹ، گائے اور بکری ہیں۔

حیوان اور بہیمہ کے ساتھ موازنہ کرنے میں **أنعام** تمام کے مقابلہ میں خاص ہے۔

(۱) مختار الصحاح، المصباح المنیر، لسان العرب المحیط مادہ: "دبب"۔
(۲) المصباح المنیر، مختار الصحاح، لسان العرب والقاموس مادہ: "بہم"۔

حیوان سے متعلق احکام:

الف- جانور کا کھانا:

۵- جن جانوروں کو کھایا جاتا ہے، ان کو شمار کرنا مشکل ہے، البتہ اس سلسلہ میں اصل یہ ہے کہ فی الجملہ تمام جانور حلال ہیں، البتہ کچھ جانور مستثنیٰ ہیں اور وہ حسب ذیل ہیں:

اول: سور: یہ حرام ہے، اس کی حرمت کی صراحت کتاب اللہ اور سنت رسول میں ہے، نیز اس پر اجماع بھی ہے، اس کے علاوہ جانوروں کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، چنانچہ جمہور فقہاء کا مذہب یہی ہے کہ تمام ذی ناب (کچلی کے دانت والے) درندے حرام ہیں، جیسے شیر، چیتا، بھیڑیا، تیندوا، اور کتا وغیرہ، اسی طرح ذی مخلب (چنگل والے) پرندے حرام ہیں: جیسے: شکرہ، باز، عقاب، شاہین اور گدھ وغیرہ، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "نهى عن كل ذي ناب من السباع، وعن كل ذي مخلب من الطير"[۱] (حضور ﷺ نے ہر کچلی کے دانت والے درندے اور چنگل والے پرندے کو کھانے سے منع فرمایا ہے)۔

پھر دوسرے بعض جانوروں کی حلت وحرمت کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، جیسے: گھوڑے، بجو، لومڑی اور مختلف قسم کے کوے وغیرہ، تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: اصطلاح "أطعمة"۔

ایک روایت کے مطابق مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ ہاتھی سے لے کر چیونٹی اور کیڑے تک تمام جانور حلال ہیں، صرف آدمی اور سور مستثنیٰ ہیں، کہ یہ دونوں بالاجماع حرام ہیں، اسی طرح مالکیہ سے ایک روایت یہ ہے کہ کوئی پرندہ حرام نہیں ہے، یہی لیث، اوزاعی، اور یحییٰ بن سعیدؒ کی رائے ہے، انہوں نے اباحت پر دلالت کرنے والی آیات کے عموم سے استدلال کیا ہے، اور حضرت ابو درداء اور ابن عباسؓ کا قول ہے: "ما سكت الله عنه فهو مما عفاعنه"[۱] (جس سے اللہ نے خاموشی اختیار کی ہے وہ معاف ہے)۔

دوم: وہ جانور جن کے قتل کا حکم دیا گیا ہے، جیسے سانپ، بچھو، چوہا اور ہر ضرر رساں درندے جیسے شیر اور بھیڑیا وغیرہ، جو پہلے مذکور ہوئے[۲]۔

سوم: گندی چیزیں: حلت وحرمت کے باب میں پاکیزہ اور اچھی چیزیں ہونا، اور گندی چیزیں ہونا اہم اصول ہیں، امام شافعیؒ کی رائے میں یہ بہت بڑی اور عام بنیاد ہے، اس سلسلہ میں بنیاد اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَآئِثَ"[۳] (اور ان پر گندی چیزیں حرام رکھتا ہے)، نیز ارشاد باری: "يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ ۔ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ"[۴] (آپ سے پوچھتے ہیں کہ کیا کیا چیز (کھانے کی) ہم پر حلال کی گئی ہے، آپ کہہ دیجئے کہ تم پر (کل) پاکیزہ جانور حلال ہیں)۔

موضوع کی تفصیل اصطلاح "أطعمة" میں ہے۔

ب- جانور کا ذبح کرنا:

۶- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ ماکول اللحم جانور شرعی طریقہ پر ذبح کے بغیر حلال نہیں ہوتا ہے، شرعی ذبح اختیاری کی حالت میں حلق اور لبہ کے درمیان ہوتا ہے، اور اضطراری حالت میں بدن کے کسی حصہ

---

(۱) حدیث: "نهى عن أكل كل ذي ناب من السباع، وكل......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۵۳۴ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے کی ہے۔

---

(۱) ابن عابدین ۵/ ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، القوانین الفقہیہ رص ۱۷۱، ۱۷۲، روضۃ الطالبین ۳/ ۲۷۱ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی ۸/ ۵۸۵ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۱۹۳، روضۃ الطالبین ۳/ ۲۷۲، المغنی ۸/ ۵۸۶۔

(۳) سورۂ اعراف/ ۱۵۷۔

(۴) سورۂ مائدہ/ ۴۔

ملاحظہ ہو: ابن عابدین ۵/ ۱۹۴، روضۃ الطالبین ۳/ ۲۷۶، المغنی ۸/ ۵۸۵۔

پر زخم لگانا اور خون بہانا ہے، اس سے مچھلی اور ٹڈی مستثنیٰ ہیں، اس لئے کہ رسول اللہ علیہ کا ارشاد ہے: "أحلت لنا ميتتان ودمان، فأما الميتتان ـ فالحوت والجراد، وأما الدمان: فالكبد والطحال"[۱] (ہمارے لئے دو مردار اور دو خون حلال کئے گئے ہیں، دو مردار: مچھلی اور ٹڈی ہیں، اور دو خون: جگر اور تلی ہیں)۔

غیر ماکول اللحم جانور کے بارے میں جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ ان کا ذبح ان کی موت کے حکم میں ہے، حنفیہ نے کہا ہے: اس کا گوشت، چربی اور چمڑا ذبح شرعی سے پاک ہوجاتے ہیں، یہاں تک کہ اگر تھوڑے پانی میں گر جائیں تو پانی ناپاک نہیں ہوگا، البتہ ان کا کھانا حلال نہیں ہوتا[۲]، یہ حکم سور کے علاوہ جانور کا ہے، سور ہر حال میں ناپاک ہے۔

اس موضوع میں اختلاف اور تفصیل ہے، ملاحظہ ہو" ذبائح"۔

ج- جانوروں کی زکاۃ:

۷- اس پر فقہاء کا اجماع ہے کہ صرف اونٹ، گائے اور بکری میں زکاۃ واجب ہے[۳]۔ گھوڑے کے بارے میں اختلاف ہے، تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو اصطلاح:" زکاۃ"۔

(۱) حدیث:"أحلت لناميتتان ودمان......" کی روایت احمد (۹۷/۲ طبع المیمنیہ) نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے کی ہے۔
دار قطنی نے حضرت عبداللہ ابن عمر پر موقوف درست قرار دیا (التلخیص لابن حجر ۲۶/۱ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

(۲) ابن عابدین ۱۸۶/۵، ۱۹۵ طبع دار إحیاء التراث العربی، الاختیار ۹/۵، ۱۳ طبع دار المعرفہ، القوانین الفقہیہ رص ۱۷۹، روضۃ الطالبین ۲۷۹/۳، ۲۳۹ طبع المکتب الإسلامی، المغنی ۵۷۵/۸ طبع ریاض۔

(۳) الاختیار ۱۰۵/۱ اور اس کے بعد کے صفحات، مواہب الجلیل ۲۵۵/۲، ۲۵۶ طبع دار الفکر، نہایۃ المحتاج ۴۴/۳ طبع مصطفیٰ البابی، کشاف القناع ۱۸۳/۲ اور اس کے بعد کے صفحات۔

جانوروں پر خرچ کرنا اور ان کے ساتھ نرمی کرنا:

۸- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ مالک جانور پر جانور کو کھلانا پلانا اور سیراب کرنا واجب ہے اگرچہ جانور بیمار ہو اور انتفاع کے لائق نہ ہو، اس لئے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی مرفوع حدیث ہے:"عذبت امرأة في هرة سجنتها حتى ماتت فدخلت النار، لا هي أطعمتها وسقتها إذ هي حبستها، ولا هي تركتها تأكل من خشاش الأرض"[۱] (ایک عورت ایک بلی کی وجہ سے عذاب میں مبتلا ہوئی جسے اس نے قید کر دیا تھا اور وہ اسی میں مرگئی، اس لئے عورت جہنم میں داخل ہوئی، اس عورت نے بلی کو جب قید کیا تو اس کو کھلایا پلایا نہیں، اور نہ ہی قید سے رہا کیا کہ وہ زمین کے کیڑے مکوڑے کھا سکے)۔

اسی طرح حرام ہے کہ جانور کی طاقت سے زیادہ باربرداری کرے، اس لئے کہ یہ اس کو عذاب دینا ہے۔

اگر مالک اپنے چوپایہ پر خرچ کرنے سے گریز کرے، تو جمہور فقہاء کے نزدیک دیانۃً اور قضاءً مالک کو خرچ کرنے پر مجبور کیا جائے گا، حنفیہ کہتے ہیں: چوپایہ کے نفقہ پر قضاء مجبور نہیں کیا جائے گا، یہی ظاہر روایت ہے، اور مفتی بہ قول پر دیانۃً مجبور کیا جائے گا[۲]۔

اس سلسلہ میں تفصیل ہے ملاحظہ ہو اصطلاح:" نفقہ"۔

ھ- حیوان کی جنایت اور اس پر جنایت:

۹- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ جانور پر سوار اس کا ضامن ہوگا، جس کو

(۱) حدیث:"عذبت امرأة في هرة ......" کی روایت بخاری (الفتح ۳۵۶/۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲۰۲۲/۴ طبع الحلبی) نے کی ہے، الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۲) الاختیار ۱۴/۴، القوانین الفقہیہ رص ۲۲۳ طبع دار الکتاب العربی، روضۃ الطالبین ۱۲۰/۹، ۱۲۱، کشاف القناع ۴۹۳/۵، المغنی ۶۳۴/۷، ۶۳۵۔

جانور اپنے اگلے یا پچھلے پیر سے روند دے، اور اس کا ضامن نہیں ہوگا، جس کو جانور اپنی دم یا پاؤں سے مارے، اس سلسلے میں اصل یہ ہے کہ مسلمانوں کے راستے سے گذرنا مباح ہے، بشرطیکہ وسعت بھر سلامتی کے ساتھ ہو، سبب بننے والا تعدی کے وقت ضامن ہوتا ہے، مباشر (براہ راست عمل کرنے والا) مطلقاً ضامن ہوتا ہے۔

اسی طرح جانور پر جنایت کرنے کی صورت میں جانور کا ضمان جانور میں جو کمی پیدا ہو جائے س کا ضمان واجب ہوگا، اس لئے کہ روایت میں آتا ہے کہ حضرت عمرؓ نے جانور کی آنکھ کے بارے میں چوتھائی قیمت کے ضمان کا فیصلہ فرمایا[1]۔

آنکھ سے مراد بینائی والی آنکھ ہے، آنکھ کا ضمان پورے جانور کی چوتھائی قیمت ہے اس لئے کہ جانور اپنی دونوں آنکھوں اور اپنے سوار قائد کی دونوں آنکھوں سے کام کرتا ہے[2]۔

اس کی تفصیل ملاحظہ ہو اصطلاح ''جنایت'' و ''ضمان'' میں۔

بحث کے مقامات:

۱۰ - مذکورہ مباحث کے علاوہ فقہاء حسب ذیل موقعوں پر جانور سے متعلق بحث کرتے ہیں: جانور کی خرید و فروخت اور اس کے معتبر عیوب کے بارے میں ''کتاب البیع'' اور ''خیار عیب''[3] میں اور جانور میں سلم کے بارے میں ''کتاب السلم''[4] میں، اور اس میں شفعہ کے ثبوت کے بارے میں ''کتاب الشفعہ''[1] میں، اور اس کو کرایہ پر دینے کے بارے میں ''باب الإجارۃ''[2] میں اور اس کو پکڑ کر رکھنے کے بارے میں ''باب اللقطۃ''[3] میں، اس کے شکار اور اس کے ذریعہ شکار کے بارے میں ''باب الصید'' اور ''باب الاحرام''[4] میں گفتگو کرتے ہیں۔

(۱) اثر ''قضی عمر بن الخطاب في عین الدابة ربع القیمة'' کی روایت عبدالرزاق نے المصنف (۱۰/ ۷۷ طبع المجلس العلمی الہند) میں کی ہے۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۳۸۶ اور اس کے بعد کے صفحات، ۳۹۱، الاختیار ۵/ ۴۷، شرح الدر المختار ۲/ ۴۶۷ طبع محمد علی الصبیح، مجمع الضمانات طبع المطبعۃ الخیریہ رص ۱۸۵ اور اس کے بعد کے صفحات، الشرح الصغیر ۴/ ۵۰۶، القوانین الفقہیہ رص ۳۲۵، ۳۲۶، مغنی المحتاج ۴/ ۲۰۴ طبع دار إحیاء التراث العربی، المغنی ۸/ ۳۲۸۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۱۰، ۱۶، ۲۲، ۴۹۔

(۴) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۸۵، ۲۰۱، ۲۰۲، قلیوبی ۲/ ۲۵۲۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۴۸۲، مطالب أولی النہی ۴/ ۱۰۹۔

(۲) الاختیار ۲/ ۵۱، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۸۷ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) الاختیار ۳/ ۳۴، کشاف القناع ۴/ ۲۱۲۔

(۴) الاختیار ۵/ ۳ اور اس کے بعد کے صفحات، ۱۳ اور اس کے بعد کے صفحات، ۱/ ۱۶۵ اور اس کے بعد کے صفحات۔

تراجم فقہاء

جلد ۱۸ میں آنے والے فقہاء کا مختصر تعارف

الف

ابراہیم طرابلسی (۸۴۳-۹۲۲ھ)

یہ ابراہیم بن موسی بن ابی بکر ہیں، لقب برہان الدین، نسبت طرابلسی حنفی ہے، حنفی فقیہ ہیں، شام کے شہر طرابلس میں پیدا ہوئے، دمشق میں علماء کی ایک جماعت سے علم حاصل کیا، پھر قاہرہ منتقل ہوگئے اور وہیں وفات پائی۔

بعض تصانیف: "الإسعاف في أحكام الأوقاف"، "مواهب الرحمن في مذهب النعمان" پھر خود ہی اس کی شرح لکھی اور اس کا نام "البرہان" رکھا۔

[کشف الظنون ۱/ ۸۵؛ الأعلام ۱/ ۷۱؛ معجم المؤلفین ۱/ ۱۱۷]

ابراہیم نخعی: یہ ابراہیم بن یزید ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۱ میں گذر چکے۔

ابن أبي زید القیروانی: یہ عبداللہ بن عبدالرحمٰن ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۱ میں گذر چکے۔

ابن ابی موسی: یہ محمد بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۲ میں گذر چکے۔

ابن الاثیر: یہ مبارک بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۴۶ میں گذر چکے۔

ابن الاستاذ (۶۱۱-۶۶۲ھ)

یہ احمد بن عبد اللہ بن عبد الرحمٰن بن عبد اللہ بن علوان ہیں، کنیت ابوالعباس ہے، نسبت اسدی حلبی، شافعی ہے، فقیہ ومحدث ہیں، ابن الاستاذ سے مشہور ہوئے، علماء کی ایک جماعت سے حدیث کی سماعت کی، حدیث اور دیگر علوم وفنون میں کمال پیدا کیا، درس و تدریس کی خدمت انجام دی، اور افتاء کا کام کیا، ناصری حکومت میں اپنے والد کے بعد شہر حلب کے قاضی القضاۃ بنے۔ ان سے ابومحمد دمیاطی نے روایت کی۔ امام ذہبی نے کہا ہے: بڑے قابل قدر، خوبیوں کے جامع، بڑے رعب ودبدبہ کے مالک اور صاحب اخلاق وکردار تھے۔

بعض تصانیف: "شرح الوسیط" (تقریباً دس جلدوں میں) فقہ شافعی کے فروعی مسائل پر مشتمل ہے، سبکی کا بیان ہے: فتاوی ابن الاصلاح پر بھی ان کا حاشیہ ہے، جو ان کی علمی جلالت اور مسائل کے استحضار کی شاہکار ہے۔

[شذرات الذہب ۵/ ۳۰۸؛ طبقات الشافعیۃ الکبری ۵/ ۸؛ معجم المؤلفین ۱/ ۲۹۵؛ طبقات الشافعیہ لابن قاضی ۲/ ۱۲۸]

ابن تیمیہ تقی الدین: یہ احمد بن عبدالحلیم ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۳ میں گذر چکے۔

ابن تیمیہ: یہ عبدالسلام بن عبداللہ ہیں:

ان کے حالات ج ۷ ص ۴۵۰ میں گذر چکے۔

ابن جریرالطبری: یہ محمد بن جریر ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۴ میں گذر چکے۔

ابن جزی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۲۳ میں گذر چکے۔

ابن جوزی: یہ عبدالرحمٰن بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۴۷ میں گذر چکے۔

ابن حاجب: یہ عثمان بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۲۳ میں گذر چکے۔

ابن حبیب: یہ عبدالملک بن حبیب ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۲۴ میں گذر چکے۔

ابن حجر عسقلانی: یہ احمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۴۸ میں گذر چکے۔

ابن حجر مکی: یہ احمد بن حجر ہیتمی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۲۴ میں گذر چکے۔

ابن حزم: یہ علی بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۲۴ میں گذر چکے۔

ابن رجب: یہ عبدالرحمٰن بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۲۵ میں گذر چکے۔

ابن رشد: یہ محمد بن احمد (الجد) ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۲۶ میں گذر چکے۔

ابن رشد: یہ محمد بن احمد (الحفید) ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۲۶ میں گذر چکے۔

ابن زید: غالباً یہ جابر بن زید ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۳ میں گذر چکے۔

ابن سحنون: یہ محمد بن عبدالسلام ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۵۰ میں گذر چکے۔

ابن سیرین: یہ محمد بن سیرین ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۲۷ میں گذر چکے۔

ابن الشاط: یہ قاسم بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۱۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن الصلاح: یہ عثمان بن عبدالرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۲۸ میں گذر چکے۔

ابن عابدین: یہ محمد امین بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۲۸ میں گذر چکے۔

ابن عاشر: یہ عبدالواحد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱۷ ص ۳۲۵ میں گذر چکے۔

ابن عباس: یہ عبداللہ بن عباس ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۲۹ میں گذر چکے۔

ابن عبدالبر: یہ یوسف بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۵۰ میں گذر چکے۔

ابن عبدالحکم: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۵۲ میں گذر چکے۔

ابن العربی: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۳۰ میں گذر چکے۔

ابن عرفہ: یہ محمد بن محمد بن عرفہ ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۳۰ میں گذر چکے۔

ابن عقیل: یہ علی بن عقیل ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۵۱ میں گذر چکے۔

ابن علاّن: یہ محمد علی بن محمد علاّن ہیں:
ان کے حالات ج ۱۰ ص ۳۵۱ میں گذر چکے۔

ابن عمر: یہ عبداللہ بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۳۰ میں گذر چکے۔

ابن القاسم: یہ عبدالرحمٰن بن القاسم مالکی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۳۱ میں گذر چکے۔

ابن فرحون: یہ ابراہیم بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۳۱ میں گذر چکے۔

ابن قدامہ: یہ عبداللہ بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۳۲ میں گذر چکے۔

ابن قیم الجوزیہ: یہ محمد بن ابی بکر ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۳۳ میں گذر چکے۔

ابن الماجشون: یہ عبدالملک بن عبدالعزیز ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۳۴ میں گذر چکے۔

ابن مفلح: یہ محمد بن مفلح ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص ۴۲۸ میں گذر چکے۔

ابن المنذر: یہ محمد بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۳۵ میں گذر چکے۔

ابن منصور: یہ محمد بن منصور ہیں:
ان کے حالات ج ۷ ص ۴۳۴ میں گذر چکے۔

ابن مہران: یہ میمون بن مہران ہیں:
ان کے حالات ج ۱۰ ص ۳۷۲ میں گذر چکے۔

ابن مودود: یہ عبداللہ بن محمود بن مودود ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۷ میں گذر چکے۔

ابن ناجی: یہ قاسم بن عیسی ہیں:
ان کے حالات ج۶ ص ۴۷۴ میں گذر چکے۔

ابن نجیم: یہ زین الدین بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۳۵ میں گذر چکے۔

ابن نجیم: یہ عمر بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۳۵ میں گذر چکے۔

ابن یونس: یہ احمد بن یونس مالکی ہیں:
ان کے حالات ج۱۰ ص ۳۵۳ میں گذر چکے۔

ابوبکرانباری (۲۷۱-۳۲۸ھ)

یہ محمد بن قاسم بن محمد بن بشار بن حسن ہیں، کنیت ابوبکر اور نسبت انباری ہے، یہ ادیب نحوی، مفسر اور محدث ہیں، اپنے زمانہ میں زبان و ادب کے بڑے ماہر تھے، اشعار و احادیث بکثرت یاد تھیں، ایک قول ہے کہ قرآن کے بارے میں ان کو تین لاکھ شواہد یاد تھے۔ انہوں نے اپنے والد اور محمد بن یونس الکدیمی، اسماعیل قاضی، احمد بن ہیثم بزاز وغیرہ سے علم حاصل کیا، اور خود ان سے دارقطنی، محمد بن عبداللہ بن اخی میمی الدقاق اور احمد بن محمد بن جر وغیرہ نے علم حاصل کیا، محمد بن جعفر تمیمی نے کہا ہے: ہم نے انباری سے زیادہ بڑا حافظ حدیث نہیں دیکھا، اور نہ ہی ان سے زیادہ علم میں گہرائی رکھنے والا دیکھا۔

بعض تصانیف: "عجائب علوم القرآن"، "کتاب الوقف والابتداء"، "غریب الحدیث"۔

[شذرات الذہب ۲/ ۳۱۵؛ العبر ۲/ ۲۱۴؛ سیر أعلام النبلاء ۱۵/ ۲۷۴؛ الأعلام ۷/ ۲۲۶]

ابوبکرہ: یہ نفیع بن حارث ہیں:
ان کے حالات ج۵ ص ۴۸۵ میں گذر چکے۔

ابوثور: یہ ابراہیم بن خالد ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۳۸ میں گذر چکے۔

ابوجعفر الہندوانی: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج۴ ص ۴۲۹ میں گذر چکے۔

ابوحنیفہ: یہ نعمان بن ثابت ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۳۸ میں گذر چکے۔

ابودرداء: یہ عویمر بن مالک ہیں:
ان کے حالات ج۳ ص ۴۵۷ میں گذر چکے۔

ابوذر: یہ جندب بن جنادہ ہیں:
ان کے حالات ج۲ ص ۵۵۵ میں گذر چکے۔

ابوزکریا یحیی السراج (؟-۸۰۵ھ)

یہ یحییٰ بن احمد بن محمد بن حسن بن قس ہیں، کنیت ابوزکریا السراج، نسبت اندلسی، فاسی ہے، فقیہ، محدث، حافظ، لغوی، شعر و سخن کے صاحب ذوق اور نثر نگار تھے۔ انہوں نے فقیہ محدث خطیب

ابوالبرکات ابن حاج بلفقی، فقیہ عبدالنور، اور ابن عباد وغیرہ سے علم حاصل کیا، وہ اپنے زمانہ کے خاتم المحدثین تھے۔ ابن قاضی کا بیان ہے: مراکش میں بہت کم ایسی کتابیں ملیں گی جن پر ان کی تحریر نہ ہو۔ بعض تصانیف: ''فھرسة''۔ کتانی نے کہا ہے: مجھے اس کی پہلی جلد دستیاب ہوئی، اور یہ خود مولف کی تحریر ہے۔

[شجرۃ النور الزکیہ/ص ۲۴۹؛ نیل الابتہاج/ص ۳۵۶؛ الأعلام ۹/ ۱۶۳؛ معجم المؤلفین ۱۳/ ۱۸۴]

ابوسعید الخذری: یہ سعد بن مالک ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۳۹ میں گذر چکے۔

ابوالطیب الطبری: یہ طاہر بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۶ ص ۶۷ میں گذر چکے۔

ابوالعالیہ: یہ رفیع بن مہران ہیں:
ان کے حالات ج ۶ ص ۷۷ میں گذر چکے۔

ابوعبید: یہ قاسم بن سلام ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۴۰ میں گذر چکے۔

ابواللیث سمرقندی: یہ نصر بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۴۱ میں گذر چکے۔

ابومالک اشعری: یہ حارث بن حارث ہیں:
ان کے حالات ج ۱۰ ص ۳۵۴ میں گذر چکے۔

ابوموسی اشعری:
ان کے حالات ج ا ص ۴۴۱ میں گذر چکے۔

ابووائل: یہ شقیق بن سلمہ ہیں:
ان کے حالات ج ۵ ص ۴۸۷ میں گذر چکے۔

ابویوسف: یہ یعقوب بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۴۲ میں گذر چکے۔

اثرم: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۴۲ میں گذر چکے۔

اجہوری: یہ علی بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۲۲ میں گذر چکے۔

احمد بن حنبل:
ان کے حالات ج ا ص ۴۴۳ میں گذر چکے۔

اذرعی: یہ احمد بن حمدان ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۴۳ میں گذر چکے۔

اسامہ بن شریک:
ان کے حالات ج ۱۱ ص ۴۲۲ میں گذر چکے۔

اسحاق بن راہویہ:
ان کے حالات ج ا ص ۴۴۴ میں گذر چکے۔

أصبغ: یہ أصبغ بن الفرج ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۵ میں گذر چکے۔

ام سلمہ: یہ ہند بنت ابی امیہ ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۵ میں گذر چکے۔

ام المنذر: یہ سلمی بنت قیس ہیں:
ان کے حالات ج ۱۷ ص ۳۲۹ میں گذر چکے۔

امیر بادشاہ (؟-۹۸۷ھ)
یہ محمد امین بن محمود بخاری ہیں، امیر بادشاہ کے نام سے مشہور ہیں، مفسر اور اصولی تھے۔
بعض تصانیف: "تیسیر التحریر"، "تفسیر سورۃ الفتح"، اور حج کے موضوع پر ایک رسالہ "الحج المبرور یکفر الذنوب" ہے، اور ایک رسالہ "حرف قد" کی تحقیق میں ہے۔
[کشف الظنون ۱/۳۵۸؛ معجم المؤلفین ۹/۸۰؛ فہرست الخدیویہ ۷/۵۲۱]

انس بن مالک:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۰ میں گذر چکے۔

اوزاعی: یہ عبدالرحمٰن بن عمرو ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۵ میں گذر چکے۔

ب

باجی: یہ سلیمان بن خلف ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۶ میں گذر چکے۔

بخاری: یہ محمد بن اسماعیل ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۷ میں گذر چکے۔

بریدہ:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۰ میں گذر چکے۔

برزلی: یہ ابوالقاسم بن احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۸ میں گذر چکے۔

برکوی: یہ محمد بن پیر علی ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۶۳ میں گذر چکے۔

بغوی: یہ حسین بن مسعود ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۸ میں گذر چکے۔

بہز بن حکیم:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۶۵ میں گذر چکے۔

بہوتی: یہ منصور بن یونس ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۹ میں گذر چکے۔

بیضاوی، ابوبکر (؟-۴۶۸ھ)

یہ محمد بن احمد بن عباس ہیں، کنیت ابوبکر، نسبت بیضاوی فارسی ہے، ابوبکر شافعی سے مشہور ہیں، فقیہ اور ادیب ہیں۔
بعض تصانیف: "التبصرة" فقہی جزئیات میں، "الأدلة فی تعلیل مسائل التبصرة"، "التذكره فی شرح مسائل التبصرة"، "الإرشاد في شرح كفاية الصيمري"۔
[طبقات الشافعیۃ الکبری ۳/ ۳۸؛ ہدیۃ العارفین ۲/ ۳؛ ایضاح المکنون ۱/ ۵۲؛ معجم المؤلفین ۸/ ۲۷۳]

ت

ترمذی: یہ محمد بن عیسی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۹ میں گذر چکے۔

تسولی (؟-۱۲۵۸ھ)

یہ علی بن عبدالسلام ہیں، کنیت ابوالحسن، نسبت تسولی مالکی ہے، فقیہ ہیں۔
بعض تصانیف: "البهجة في شرح التحفة" فقہ مالکی کی جزئیات میں، "حاشية على الزقاقية"، "شرح الشامل"۔

[ہدیۃ العارفین ۱/ ۷۷۵؛ فہرس الأزہریہ ۲/ ۳۱۲؛ معجم المؤلفین ۷/ ۱۲۲]

تمرتاشی: یہ محمد بن صالح ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۶۵ میں گذر چکے۔

تمیم الداری: یہ تمیم بن اوس ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۶۵ میں گذر چکے۔

ث

ثوری: یہ سفیان بن سعید ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۰ میں گذر چکے۔

ج

جابر بن عبداللہ:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۰ میں گذر چکے۔

جصاص: یہ احمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۵۰ میں گذر چکے۔

ح

حاکم: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۳ میں گذر چکے۔

حاکم شہید: یہ محمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۵۲ میں گذر چکے۔

حذیفہ بن یمان:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۴ میں گذر چکے۔

حسن بصری:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۵۲ میں گذر چکے۔

حصکفی: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۵۳ میں گذر چکے۔

حطاب: یہ محمد بن محمد بن عبدالرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۵۳ میں گذر چکے۔

خ

خالد بن ولید:
ان کے حالات ج۶ ص ۴۸۲ میں گذر چکے۔

خرشی: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۵۵ میں گذر چکے۔

خرقی: یہ عمر بن حسین ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۵۵ میں گذر چکے۔

خصاف: یہ احمد بن عمرو ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۵۵ میں گذر چکے۔

خطابی: یہ حمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۵۵ میں گذر چکے۔

خطیب شربینی:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۶۵ میں گذر چکے۔

د

دردیر: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۷ میں گذر چکے۔

دسوقی: یہ محمد بن احمد الدسوقی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۸ میں گذر چکے۔

ر

رافعی: یہ عبدالکریم بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۹ میں گذر چکے۔

رملی: یہ خیرالدین رملی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۷ میں گذر چکے۔

ز

زرقانی: یہ عبدالباقی بن یوسف ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۵۶۰ میں گذر چکے۔

زرکشی: یہ محمد بن بہادر ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۹ میں گذر چکے۔

زہری: یہ محمد بن مسلم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۱ میں گذر چکے۔

زید بن اسلم:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۹ میں گذر چکے۔

زید بن ثابت:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۱ میں گذر چکے۔

زیلعی: یہ عثمان بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۲ میں گذر چکے۔

[تہذیب التہذیب ۴/ ۸۲]

س

سبکی: یہ عبدالوہاب بن علی بن عبدالکافی ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۶۲ میں گذر چکے۔

سبکی: یہ علی بن عبدالکافی ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۶۲ میں گذر چکے۔

سحنون: یہ عبدالسلام بن سعید ہیں:
ان کے حالات ج۲ ص ۵۷۰ میں گذر چکے۔

سعد تفتازانی: یہ مسعود بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۶۹ میں گذر چکے۔

سعید بن جبیر:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۶۳ میں گذر چکے۔

سعید بن مزاحم (؟-؟)

یہ سعید بن مزاحم بن ابی مزاحم اموی ہیں، عمر بن عبدالعزیز کے آزاد کردہ غلام ہیں۔ انہوں نے اپنے والد سے حدیث کی روایت کی، اور ان سے قتیبہ بن سعید نے ہرش کعبی کی ایک حدیث روایت کی ہے۔

سمرہ بن جندب:
ان کے حالات ج۵ ص ۴۹۳ میں گذر چکے۔

سیوطی: یہ عبدالرحمٰن بن ابی بکر ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۶۴ میں گذر چکے۔

ش

شاطبی: یہ ابراہیم بن موسی ہیں:
ان کے حالات ج۲ ص ۵۷۲ میں گذر چکے۔

شاطبی: یہ قاسم بن فیرہ ہیں:
ان کے حالات ج۴ ص ۴۳۹ میں گذر چکے۔

شافعی: یہ محمد بن ادریس ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۶۴ میں گذر چکے۔

شرنبلالی: یہ حسن بن عمار ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۶۵ میں گذر چکے۔

شعبی: یہ عامر بن شراحیل ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۶۶ میں گذر چکے۔

شمس الائمہ حلوانی: یہ عبدالعزیز بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۵۴ میں گذر چکے۔

شیخ تقی الدین: یہ احمد بن عبدالحلیم بن تیمیہ ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۲۳ میں گذر چکے۔

شیخین:
اس لفظ سے مراد کی وضاحت ج ا ص ۴۶۷ میں گذر چکی۔

شیخ علیش: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۳ میں گذر چکے۔

ص

صاحبین:
اس لفظ سے مراد کی وضاحت ج ا ص ۴۶۷ میں گذر چکی۔

صاحب الاِسعاف: دیکھئے: ابراہیم طرابلسی

صاحب البہجہ: یہ علی بن عبدالسلام تسولیہیں:
دیکھئے: تسولی۔

صاحب تہذیب الفروق: یہ محمد علی بن حسین ہیں:
ان کے حالات ج ۱۰ ص ۳۷۰ میں گذر چکے۔

صاحب تیسیر التحریر:
دیکھئے: محمد امیر بادشاہ۔

صاحب الحاوی: یہ علی بن محمد الماوردی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۸۴ میں گذر چکے۔

صاحب الدرالمختار: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۵۳ میں گذر چکے۔

صاحب الفتاوی الحامدیہ: دیکھئے: القونوی۔

صاحب الفروع: یہ محمد بن مفلح ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص ۴۲۸ میں گذر چکے۔

صاحب الکنز: یہ عبداللہ بن احمد النسفی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۸۹ میں گذر چکے۔

صاحب المصباح المنیر: یہ احمد بن محمد الفیومی ہیں:
ان کے حالات ج ۱۵ ص ۳۴۰ میں گذر چکے۔

صاحب مطالب اولی النہی: یہ مصطفیٰ بن سعد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۸ میں گذر چکے۔

صاحب معین الحکام: یہ علی بن خلیل ہیں:
ان کے حالات ج ۱۷ ص ۱۴۱۳ میں گذر چکے۔

صدر الشہید: یہ عمر بن عبدالعزیز ہیں:
ان کے حالات ج ۱۲ ص ...... میں گذر چکے۔

طبرانی: یہ سلیمان بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۵ میں گذر چکے۔

طبری المکی: یہ محبّ الطبری ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۵ میں گذر چکے۔

طحاوی: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۹ میں گذر چکے۔

ض

ضحاک: یہ ضحاک بن مخلد ہیں:
ان کے حالات ج ۱۴ ص ۳۲۴ میں گذر چکے۔

ط

طاؤس بن کیسان:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۹ میں گذر چکے۔

ع

عائشہ:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۰ میں گذر چکے۔

عبدالجبار بن عمر:
ان کے حالات ج ۱۲ ص ...... میں گذر چکے۔

عبدالرحمٰن بن ابی بکرہ:
ان کے حالات ج ۸ ص ۳۱۰ میں گذر چکے۔

عبدالرحمٰن الحائک (؟-۱۲۲۰ھ میں باحیات تھے)
یہ عبدالرحمٰن حائک ہیں، کنیت ابوزید، نسبت تطاونی ہے، فقیہ، محقق ہیں۔ انہوں نے شیخ التاودی، شیخ البنائی اور شیخ جسوس وغیرہ

سے علم حاصل کیا، اور ان سے شیخ رہونی اور شیخ مامون اجلال حسنی قاضی تطاون وغیرہ نے علم حاصل کیا۔

بعض تصانیف: "فتاوى غاية في التحرير"، جسے ان کے ایک شاگرد مامون نے جمع کیا ہے، ان میں سے بعض فتاوے نوازل الشیخ المہدی الوزانی میں منقول ہیں۔

[شجرۃ النور الزکیہ في طبقات المالکیہ/ص ۳۷۵]

عبدالرحمٰن بن عوف:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۶ میں گذر چکے۔

عبدالرحمٰن بن معاذ (؟-؟)

یہ عبدالرحمٰن بن معاذ بن عثمان بن عمرو بن کعب بن سعد ہیں، نسبت قرشی تیمی ہے، بخاری وغیرہ نے کہا: ان کو نبی کریم ﷺ کی صحبت حاصل ہے۔ حمید اعرج محمد بن ابراہیم بن حارث کے واسطے سے ان سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے کہا: "خطبنا رسول الله ﷺ ونحن بمنى" (رسول اللہ ﷺ نے ہم لوگوں سے میدان منی میں خطاب فرمایا)، حمید سے بہت سے لوگوں نے اسے روایت کیا ہے۔

حافظ ابن حجر نے کہا: امام بخاری، امام ترمذی اور ابن حبان سب ان کے صحابی رسول ہونے کے قائل ہیں، اسی طرح ابن عبد البر، ابونعیم، ابن زبر اور بارودی وغیرہ نے بھی ان کو صحابہ میں شمار کیا ہے، ابن سعد نے ان کو فتح مکہ کے شرکاء میں شمار کیا ہے۔

[الإصابہ ۲/ ۴۲۲؛ أسد الغابہ ۳/ ۳۹۲؛ الاستیعاب ۲/ ۸۵۳؛ تہذیب التہذیب ۶/ ۲۷۱]

عبداللہ بن عمر:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۰ میں گذر چکے۔

عبداللہ بن عمرو:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۱ میں گذر چکے۔

عبداللہ بن مغفل:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۱ میں گذر چکے۔

عدوی: یہ علی بن احمد مالکی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۸ میں گذر چکے۔

عزالدین بن عبدالسلام: یہ عبدالعزیز بن عبدالسلام ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۸ میں گذر چکے۔

عطاء بن اسلم:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۲ میں گذر چکے۔

علاء الدین بخاری (؟-۷۳۰ھ)

یہ عبدالعزیز بن احمد بن محمد ہیں، لقب علاء الدین، نسبت بخاری حنفی ہے، بڑے پایہ کے فقیہ اور اصولی تھے۔ انہوں نے اپنے چچا محمد المایمرغی سے فقہ پڑھی، اور نجم الدین عمر نسفی، ابوالیسر محمد البزدوی اور ابوبکر جوزجانی وغیرہ سے علم حاصل کیا، اور ان سے قوام الدین محمد الکاکی اور جلال الدین عمر بن محمد الخبازی وغیرہ نے علم فقہ حاصل کیا۔

بعض تصانیف: "كشف الأسرار في شرح أصول البزدوی"، "شرح الهداية" فقہ حنفی کی فروعات میں باب النکاح تک،

"غاية التحقيق"، "شرح المنتخب الحسامی" اور "كتاب الأفنية" اس میں فناء مسجد وفناء شہر اور فناء گھر سے متعلق مسائل پر گفتگو کی گئی ہے۔

[الجواہر المضیہ ۱/۳۱۷؛ تاج التراجم رص ۲۵؛ الفوائد البہیہ رص ۹۴؛ معجم المؤلفین ۵/۲۴۲]

علی بن ابی طالب:

ان کے حالات ج۱ ص ۳۷۳ میں گذر چکے۔

علی بن ربیعہ بن نضلہ (؟ -؟)

یہ علی بن ربیعہ بن نضلہ ہیں، کنیت ابو مغیرہ، نسبت کوفی ہے، اور کہا جاتا ہے کہ بجلی ہیں۔

انہوں نے حضرت علی بن ابی طالب، مغیرہ بن شعبہؓ، سمرۃ بن جندبؓ، ان کے بیٹے سلیمان بن سمرۃ، اسماء بن حارجہ اور اسماء بن حکم غزاری وغیرہ سے روایت کیا، اور ان سے روایت کرنے والوں میں حکم بن عتبہ، سعید بن عبید طائی، ابو اسحاق سبیعی، ابو السفر ہیمدانی اور محمد بن قیس اسدی وغیرہ ہیں، ابن مغیرہ اور نسائی نے ان کو ثقہ کہا ہے، ابن سعد کہتے ہیں: معروف ثقہ ہیں، عجلی کہتے ہیں: کوفی تابعی ثقہ ہیں، اور ابن نمیر وغیرہ نے ان کو ثقہ کہا ہے۔

[تہذیب التہذیب ۷/۳۲۰؛ الطبقات الکبری لابن سعد ۶/۲۲۶]

عمر بن الخطاب:

ان کے حالات ج۱ ص ۴۷۴ میں گذر چکے۔

عمر بن عبد العزیز:

ان کے حالات ج۱ ص ۴۷۴ میں گذر چکے۔

عمرو بن العاص:

ان کے حالات ج۶ ص ۴۹۲ میں گذر چکے۔

غ

غزالی: یہ محمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص ۴۷۵ میں گذر چکے۔

ف

فخر الاسلام بزدوی: یہ علی بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص ۴۴۸ میں گذر چکے۔

فضالہ بن عبید:

ان کے حالات ج ۱۲ ص...... میں گذر چکے۔

فضل بن عباس:

ان کے حالات ج ۱۳ ص ۳۵۶ میں گذر چکے۔

ق

قاسم بن عبدالرحمٰن (؟-۱۲۰ھ)

یہ قاسم بن عبد الرحمٰن بن عبد اللہ بن مسعود ہیں، کنیت ابوعبدالرحمٰن، نسبت مسعودی کوفی، قاضی ہے، انہوں نے اپنے والد اور دادا سے مرسلاً روایت کیا، ابن عمر، جابر بن سمرہ اور مسروق بن اجدع وغیرہ سے روایت کیا، اور ان سے عبد الرحمٰن ، ابو اسحاق سبیعی ، ابواسحاق شیبانی اور عطاء بن سائب، عیسی بن عبدالرحمٰن سلمی وغیرہ نے روایت کیا، ابن سعد نے کہا: وہ ثقہ کثیر الحدیث تھے، امام عجلی کا بیان ہے وہ کوفہ کے قاضی تھے، لیکن عہدہ قضا پر اجرت نہیں لیتے تھے، ثقہ اور صالح تھے، ابن حبان نے ان کا ذکر ''ثقات'' میں کیا ہے۔

[تہذیب التہذیب ۸/۳۲۱؛ الطبقات الکبری لابن سعد ۶/۳۰۳]

قاضیخان: یہ حسن بن منصور ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۸ میں گذر چکے۔

قاضی عیاض: یہ عیاض بن موسی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۸ میں گذر چکے۔

قبیضہ بن ذؤیب:

ان کے حالات ج ۱۵ ص ۳۴۰ میں گذر چکے۔

قرطبی: یہ محمد بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۱ میں گذر چکے۔

قفال: یہ محمد بن احمد الحسین ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۹ میں گذر چکے۔

قہستانی: یہ محمد بن حسام الدین ہیں:

ان کے حالات ج ۹ ص ۳۲۰ میں گذر چکے۔

القونوی (؟-۹۸۵ھ)

یہ حامد بن محمد ہیں، اور ایک قول ہے کہ ابن علی ہیں، نسبت قونوی، مفتی حنفی رومی ہے، ایک سال دمشق کے قاضی رہے، پھر مصر کے قاضی بنے، اس کے بعد برسہ کے قاضی بنائے گئے، اس کے بعد قسطنطنیہ کے قاضی بنے، اس کے بعد ولایت روم میں نو سال تک فوج کے قاضی رہے، مفتی ابوسعود کی وفات کے بعد وہاں کے مفتی بھی ہوئے، تاوفات اپنے عہدہ پر باقی رہے۔

بعض تصانیف: ''الفتاوی الحامدیة'' چار جلدوں میں ہے، اس میں پیش آمدہ مسائل کو جمع کیا ہے۔

[کشف الظنون ۲/۱۲۲۲؛ ہدیۃ العارفین ۱/۲۶۰؛ شذرات الذہب ۸/۴۰۷]

ک

کاسانی: یہ ابوبکر بن مسعود ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۸۰ میں گذر چکے۔

کرخی: یہ عبیداللہ بن الحسن ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۸۰ میں گذر چکے۔

کمال بن ہمام: یہ محمد بن عبدالواحد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۳۶ میں گذر چکے۔

ل

لخمی: یہ علی بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۸۲ میں گذر چکے۔

لیث بن سعد:
ان کے حالات ج ا ص ۴۸۳ میں گذر چکے۔

م

مازری: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۸۳ میں گذر چکے۔

مالک: یہ مالک بن انس ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۸۳ میں گذر چکے۔

متیطی (؟-۵۷۰ھ)
یہ علی بن عبداللہ بن ابراہیم بن محمد ہیں، کنیت ابوالحسن، نسبت انصاری مالکی، متیطی ہے، (جزیرۂ خضراء کے مقام احواز کے ایک گاؤں متیطہ کی طرف نسبت ہے)۔ فقیہ اور قاضی تھے، مقام شریش کے قاضی رہے ہیں۔
بعض تصانیف: "النهاية والتمام في معرفة الوثائق والأحكام"۔
[ہدیۃ العارفین ۱/۷۰۰؛ ایضاح المکنون ۲/۶۹۳؛ معجم المؤلفین ۷/۱۲۹]

مجاہد بن جبر:
ان کے حالات ج ا ص ۴۸۴ میں گذر چکے۔

محمد ابراہیم المیدانی (؟-؟)
یہ محمد بن ابراہیم ہیں، کنیت ابوبکر، لقب ضریر، نسبت میدانی ہے (نیسا پور میں میدان نامی ایک جگہ کی طرف نسبت ہے)، ذہبی نے

کہا: ائمہ حنفیہ میں سے تھے، لکھنوی (عبدالحی) نے کہا ہے: مذہب حنفی کے بڑے شیخ و امام تھے، زمانے میں ایسے لوگ بہت کم پائے جاتے ہیں۔ انہوں نے حدیث کی روایت ابومحمد مزنی سے کی ہے، اور ان سے میمون بن علی المیمونی نے روایت کی ہے، ابوبکر العیاضی کے بھائی احمد بن نصر العیاضی کے ساتھ ان کے مناظرے ہوئے ہیں۔
[الجواہر المضیئہ ۶/۲؛ الفوائد البہیہ ص۱۵۵؛ اللباب ۲۸۱/۳]

المحلی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۳ میں گذر چکے۔

محمد بن الحسن الشیبانی:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۵ میں گذر چکے۔

محمد بن عبدالحکم: یہ محمد بن عبداللہ بن عبدالحکم ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۵۲ میں گذر چکے۔

محمد قدری باشا:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۶ میں گذر چکے۔

مروزی: یہ ابراہیم بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۵ میں گذر چکے۔

مرغینانی: یہ علی بن ابی بکر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۶ میں گذر چکے۔

مسلم: یہ مسلم بن الحجاج ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۷ میں گذر چکے۔

معاذ بن جبل:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۷ میں گذر چکے۔

مغیرہ بن شعبہ:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۶ میں گذر چکے۔

مکحول:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۸ میں گذر چکے۔

مناوی: یہ محمد عبدالرؤف ہیں:
ان کے حالات ج ۱۱ ص ۴۳۸ میں گذر چکے۔

ن

نووی: یہ یحیی بن شرف ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۰ میں گذر چکے۔

ی

یحیی بن سعید انصاری:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۱ میں گذر چکے۔